فرانسواز داستور

هيدغر

والسؤال عن الزمان

ترجمة

د. سامي أدهم



هيدغر

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م



بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311- بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

فرانسواز داستور

هيدغر
والسؤال عن الزمان

ترجمة
د. سامي أدهم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

HEIDEGGER
ET LA
QUESTION DU TEMPS

PAR FRANÇOISE DASTUR

ـ عرض ـ

« كل نوع من مشاحنة يفتقر مقدماً لمساندة الفكر » .

ما الذي نُسَمِّيه بالتفكير ؟ ص 86

ليس لهذا الكُتَيِّب الصغير من طموح آخر ، للذين يرغبون أن يصنعوا بذاتهم فكرة عن فكر هيدغر ، سوى إعطاء بعض نقاط مرجعية لتقود القراءة الفعلية للنصوص . فالخيط الهادي الذي يظهر هكذا من ذاته هو الإشكالية التي ما فتىء هيدغر يعتبرها سؤاله الأساسي : علاقة الكينونة بالزمان .

إن كل أصالة فكر هيدغر تتوقف في الواقع على جلاء الزماناتي لما كان التقليد الغربي منذ بدايته (مع بارمنيدس ، وأفلاطون وأرسطو) يُسمي بـ « الكينونة » . ينطلق هيدغر من الإثبات البسيط : الأوزْيَا (الكينونة أو بالأحرى ألـ « كَائِنَاوِيَّة ») قد فُهمت من قبل اليونانيين كحضور ثابت . وبعيداً عن أن يكون الزمان صفة لما هو كائن أو معياراً ننطلق منه لنفاضل بين مناطق الكينونة ـ الزماني مضاد للازماني أو للأزلي ـ فعلى العكس فإن فكرة الكينونة ذاتها المُفكَّرة تحت أفق الزمان والتي توضع بعلاقة مع نمط محدد منه ، هي الحاضر . فمنذ عام 1927 ، وفي **الكينونة والزمان** ، مؤلفه الكبير ، يطرح هيدغر أطروحة زماناتية الكينونة التي تقلل جذرياً من أهمية التكافؤ الميتافيزيقي للكينونة وللأزل .

ليس المقصود بالنسبة لهيدغر مع ذلك أن يظل مُتمسِّكاً بأطروحة أنطولوجية عامة ، لكن عليه على العكس أن يتابع البحث

الأنطولوجي « الملموس » : إن من الضروري فعلياً جلاء المعنى الزماناتي للكينونة وذلك إنطلاقاً من موجود أو بالأحرى من كائن محدد . يختار هيدغر أن يبدأ من الكائن الذي يحتوي على الكينونة ، أي الذي « هناك » كينونة من أجله فقط ـ أي الإنسان ذاته الذي تخلّى عن تسميته مع ذلك بـ « الشعور » أو « الذات » حسب شكله المعاصر والذي تحول إلى تسميته باسم الدَّازاين وهـذا ما يصعب ترجمته . إن ما يحدد الإنسان جوهرياً كدازاين ، هو الإنوجاد ، أي من واقع أن يكون خارج ذاته ، وأن يكون له بنية تخارجية ، وذلك بعكس الذات الحديثة المغلقة على نفسها . إن هذه الثغرة الأساسية في كينونة الإنسان هي التي يسميها هيدغر بالقلق وهي بهدف تحليل وجوداني تمهيدي .

وذلك لأن المقصود هو إظهار المعنى الزماني الدقيق للإنوجاد بقدر ما هو نمط وجود إنساني بالمعنى الحصري . لكن الدَّازاين بقدر ما هو موجود فهو متناهٍ ، أي فانٍ : إنه كـائن في سبيل الموت ، وهذا ما يتضمن بأن التناهي ليس عـرضياً في جـوهره « الخـالد » بـل هو الأساس ذاته لانوجاده . لهذا فإن زماناتية الدَّازاين يجب أن لا تُفهم كموجود في الزمان لذات هي في جوهرها لا زمانية،لكن كانتشار لنفس الثغـرة في ثلاثـة إتجاهـات . وإذا كان هيـدغـر يحتفظ من التحليـل الكلاسيكي للزمـان بثلاثيـة بنيته ، مـاض ، حـاضر ، ومستقبل فهي لا تدل أبداً على آنات تتابع على « خط » الزمان بل على أنماط متأصلة مع بعضها في الوجود ، أي **كوجود متخارج** . وإن أحـدها وهـو المستقبل لـه مع ذلـك الأولية : إذ إبتـداءً من المستقبل ، أي من توقع الموت ، ينتشر **المعنى الخـاص** لزمـاناتيـة مَوْجود متناهٍ . وهكذا يصل هيدغـر إلى أطروحـة تناهي الـزمان

الأصلاني الذي يُضاد لا نهائية الزمان الكلاسيكي الطبيعي .

بعد ذلك فمن الممكن تكرار التحليل الوجوداني التمهيدي وذلك بتوضيح المعنى الزماني للبنى أو **لوجودانيات** الدَّازاين التي تميزه في **يومياته** الروتينية . ولكي ندرك لغز هذه اليوميات ، أي **التمدُّد** الزماني للَّدازاين بين الولادة والموت ، فإنه من الضروري أن نفهم بأن السُّؤال عن تماسك الإنوجاد لا يُطرح إلاّ لمن يعيش في التشتت ، وليس لمن يتحمل المسؤوليات من واقع وراثتها ، أي من هو بالمعنى الخاص تاريخاني حيث ينوجد كزماناتية متناهية . ومع ذلك فإن الدَّازاين المنشغل « يُحْسَب » مع الزمان ويفهم نفسه كموجود في الزمان . ويجب إذن تفسير **الأصل التكويني** لفكرة الزمان التتابعي واللامتناهي إنطلاقاً من الزماناتية الأصلانية للدَّازاين . لكن هذا الزمان **الشعبي** ليس بالنسبة للزمان الأصلاني كالزمان الموضوعي للطبيعة بالنسبة للزمان الذَّاتي للروح : الإشكالية الهيدغرية لها بالأحرى تماماً فضيلة تفجير التمييز ، ذات ـ موضوع . ليس هناك فعلياً من كينونة وزمان إلاّ بقدر ما هنالك من دَازَاين ، وهذا لا يعني أبداً بأن الكينونة والزمان هما « منتوجات » فاهمتنا ، لكن تماماً وبالأحرى فإن مع الدَّازاين وتقريباً فيه ـ في ثُغرة ألْ دَا ـ يحدث كل عالم وكل تاريخ . إن التصور **الشعبي** للزمان (هنا شعبي لا يُضاد الفلسفي ، لكنه يُميز الملامح **الشعبية** ، **الشائعة** للزمان) ، يجد أصله في قياس الزمان الأصلاني الذي بواسطته يوجد هذا الزمان متماهياً بصورة أقل مع المكان ، كما أراد ذلك برجسون ، أكثر من إعتماده على عالم الإنشغال الروتيني والمختزل الى المعاش البحت لسلسلة لا نهائية من **الآنات** . من هنا تنشأ فكرة زمان لا نهائي ، متتالٍ ولا منعكس . لكن هذا التمثل

الشعبي للزمان له شرعيته الخاصة ، وهو الزمان الشعبي الذي يناظر فعلياً نمطاً من وجود الدّازاين : وهو الإنشغال اليومي . ومع ذلك فليس إنطلاقاً من الزمان الشعبي يُمكن فهم ما هو في حقيقة الزمان ، لأن معنى التزمن فيه يخضع لتغيير أساسي : وفعلياً فمن الحاضر ، أي من نقطة آنية (وليس إنطلاقاً من المستقبل) تنتشر الأبعاد الزمانية الأخرى .

إن تحليل زماناتية الدّازاين وتوضيح الصفة المشتقة من تمثلنا العادي للزمان ليس هو الجواب على السؤال الأساسي لزماناتية الكينونة . لذلك ، يجب إظهار كيف أن فهم الكينونة قد أصبح ممكناً بواسطة الزماناتية المتخارجة للدّازاين ، وبمعنى آخر كيف تتكون فكرة الكينونة في تعددية مفاهيمها إنطلاقاً من الزمان كَ « موضع » . إن هذا البرنامج لم يكتمل في عام 1927 ، فقد ترك هيدغر مؤلفه **الكينونة والزمان** غير مكتمل حيث لاحق هذه الإشكالية ذاتها في دروسه في نفس الحقبة . إن محاضرة عام 1962 التي ترتبط ببرنامج القسم الثالث للجزء الأول من **الكينونة والزمان** الذي لم يُنشر تحت عنوان **الزمان والكينونة** تُقدم منظوراً آخر عن الزماناتية والكينونة يختلف عمّا وُضع في عام 1927 . وبعد ذلك فتحت إسم الحُدُوثية (Ereignis) وهو إسم لا يُمكن ترجمته ، قد فُكِّر ، من وراء كل التمايزات الميتافيزيقية ، التملك الجمعي للزمان والكينونة .

مراجع النصوص المذكورة

إن هذا التقديم الموجز كان في جوهره موجهاً لتوضيح التمفصل في ثلاثة فصول للتطور الذي سيأتي ، كما كان قد ذكر في الموجز .

سنجد في الحاشية فهرساً للنصوص النقدية التي أُسْتُوحيت منها والملاحظات التي تخص ترجمة بعض الحدود . وقد أجـزت لنفسي كي أقدم ترجمة جديدة لكل النصوص المذكورة ، معتمداً مع ذلك بكثرة على الترجمات الموجودة حيث لا تُحوَّر إلاّ بالقدر الذي يتطلبه عرضي لذلك .

إن كتابات مارتن هيدغر قد ذكرت تبعاً للطبعـات والترجمـات المشار اليها آنفاً ، وقد أُشير لبعضها في النص ذاته بالحرف الأول . فالحرف الأول GA المتبوع برقم يُشير الى الجزء من الطبعة الكاملة - Gesamate Ausgabe- لمؤلفات هيدغر التي تظهر تباعاً عند فِتْرْيُو كلوسترمان في فرانكفورت ـ سِيْر ـ لُو ـ ڤانْ .

Die Lehre Vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisch-positiver Beitrag Zur Logik, in Frühe Schriften, Klostermann 1972, p 1- 129.

(مقالة 1914 : نظرية الحكم في النظرية النفسانية) .

Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in Frühe Schriften, P. 131- 353.

(أطروحة التأهيل عام 1916 : بحث في المقولات والدلالة عند دان سكوت ، ترجمة ف . جابوريو ، جاليمار ، 1970) .

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in Frühe Schriften p. 355- 375.

(درس التأهيل في 27 تموز عام 1917 : تصور الزمان في العلم التاريخي) .

Einführung in die phänomenologie der Religion.

(مدخل الى فينمنولوجيا الدين ، لـ دروس فصل الشتاء لعامي 1920 ـ 1921 . هذه الدروس لم تُنشر في الطبعة الكاملة ونشرها لم يُعلن حتى اليوم . ونجد ملخصاً في أتوبُوجْلرْ ، فكر هيدغر ، أوبْيِيهْ مُونْتينيْ ، 1967 ، ص 47 ـ 50 ، وتفسير أكثر عمقاً في ت . شيهان ، هيدغر « مدخل الى فينمنولوجيا الدين » . 1921 ـ 1920 في The personalist ، Lx ، 3 ، 1979 .

GA 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Klostermann, 1985.

(دروس فصل الشتاء لعامي 1921 ـ 1922 : تأويلات فينيمينولوجية تختص بأرسطو) .

GA 63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Klostermann, 1988.

(دروس فصل الصيف لعام 1923 : أنطولوجيا [أرمينوطيقيا الوقائعية] .

Der Begriff der Zeit.

محاضرة أُلقيت في تموز من عام 1924 أمام الجمعية اللاهوتية لماربورج ونشرت عند نيمير ، توبنجن ، تشرين أول 1989 : تصور الزمان ، تُرجمت بواسطة م . هار وم . ب دي لوني في ٠'رتن هيدغر دفاتر Herne ، 1983 ص 23 ـ 27 .

GA 17 Der Beginn der neuzeitlichen philosophie

(دروس الشتاء 1923 ـ 1924 : بداية الفلسفة الحديثة ؛ سيظهر) .

GA 19

أفلاطون : السفسطائيون ، دروس فصل الشتاء 1924 ـ 1925 (سيظهر) .

GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Klostermann, 1979.

(دروس فصل الصيف 1925 : مدخل الى تاريخ تصور الزمان) .

GA 21 Logik. Die Frage nach der wahreit, Klostermann 1976.

(دروس فصل الشتاء لعامي 1925 ـ 1926 : منطق . سؤال الحقيقة) .

SZ Sein und Zeit 1927:

مذكور حسب الترقيم للطبعة العاشرة ، نيمور ، 1963 ، الترقيم أعيد في الهامش للترجمات الفرنسية . وهناك من ترجمات فرنسية ، جزئية أو كاملة : موجز المقطع الثاني (فقرة 46 ـ 53 ، 72 ـ 76) مترجم بواسطة هنري قربان في م . هيدغر ، ما هي الميتافيزيقيا ؟ جاليمار ، 1951 ، ص . 115 ـ 208 (الطبعة الأولى ترجع الى عام 1937) .

الكينونة والزمان ، ترجمة المقطع الأول فقط بواسطة ر . بُوهِمْ وأ . دُو ڤَالِنز ، جاليمار ، 1964 .

الكينونة والزمان ، ترجمة خارج التداول للنص للطبعة العاشرة بواسطة أ . مارتينو ، ظهر في مطبوعات أوتَنشيكا عام 1985 .

الكينونة والزمان ، ترجمة للجزء 2 للطبعة الكاملة (GA 2) بواسطة ف .ڤازان ، جاليمار ، 1986 (هذه الطبعة لها ميزة احتواء نص الحواشي التي أتت من النسخة التي اشتغل عليها هيدغر) .

GA 24 Die Grundprobleme der phänomenologie, Klostermann 1975.

(دروس فصل الصيف 1927 : المشاكل الأساسية للفينيمينولوجيا ، ترجمة ج . ف . كورتين ، جاليمار 1985 ؛ الترقيم للنص الأصلي قد أستعيد في هوامش الترجمة) .

Phänomenologie und Theologie, Klostermann, 1970.

(يحتوي على القسم الثاني لمحاضرة ألقيت تحت نفس العنوان في 9 تموز 1927 أمام الدائرة اللاهوتية الإنجيلية في تُبنجن ، ونجد ترجمة لها بالفرنسية في أرشيفات الفلسفة XXXII 1969 ص 355 وتابع) .

GA 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reimen Vernunft, Klostermann, 1977.

(دروس فصل الشتاء 1927 ـ 1928 : التأويل الفينيمنولوجي لِـ « نقد العقل المحض » لكانط ، ترجمة ، أ . مارتينو ، جاليمار ، 1982 ؛ الترقيم للنص الأصلي قد أستعيد في هوامش الترجمة) .

GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Klostermann 1978.

(دروس فصل الصيف 1928 : المبادىء الأولية الميتافيزيقية للمنطق) .

QI Vom Wesen des Grundes, Klostermann, 1955.

(كُتب في 1928 ، ظهر هذا الكُتيب أولاً في ما جمع من مديح في هوسرْل بمناسبة بلوغه سبعين سنة : ما يكوِّن الكينونة ـ الجوهرية الأساسية أو عقل ، ترجمة هنري قربان في 1937 ، أعيد في أسئلة

O.C., I ص 85 ـ 158) .

QI Was ist Metaphysik? Klostermann, 1949.

(درس إفتتاحي في 24 تموز 1929 عندما نُصِّب هيدغر كخلف لهوسِّرل في فريبورج : ما هي الميتافيزيقا ؟ ترجمة في1937 بواسطة هـ . قربان ، استعيدت في أسئلة I ، جاليمار ، 1968 ، ص 47 ـ 72 ؛ وهناك ترجمة حديثة بواسطة ر . مونيه ظهرت في دفاتر Herne مكرّسة لهيدغر في 1983 ، ص 47 حتى 58) .

KM Kant und das problem der Metaphysik, Klostermann, 1973.

(نص لعام 1929 : كانط ومشكلة الميتافيزيقا ، ترجمة أ . دُو ڤالنز وڤِيْمِيْل ، جاليمار ، 1953) . تحتوي طبعة 1973 في حاشيتها على نص دو داڤوس بين كاسِّرير وهيدغر الذي كان قد تُرجم بواسطة ب . أوبنك في أ . كاسِّرير ـ م . هيدغر ، سجال حول الكانطية والفلسفة .

GA 29/ 30 Die Grundbe griffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit- Einsamkeit, Klostermann, 1983.

(دروس فصل الشتاء 1928 ـ 1930 : التصورات الأساسية للميتافيزيقا ، عالم ، تناهي ، عزلة) .

GA 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Klostermann, 1982.

(دروس صيف 1930 : في جوهر الحرية الانسانية ترجمة أ . مارتينو ، جاليمار ، 1987 ؛ ترقيم النص الأساسي قد استعيد في هامش الترجمة) .

RR Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rektoratsrede, Breslau, Korn, 1933.

(خطاب رئاسة الجامعة الذي ألقي في 27 أيار 1933 في فريبورج التوكيد ـ الذاتي للجامعة الألمانية ، ترجمة ج . جرانل ، لغتين ، 1982 ؛ ترجمة جديدة لِـ ف . فيدْييهْ تحت عنوان « الجامعة الألمانية هي ذاتها رغم الجميع » ظهرت في تشرين ثانٍ 1983 في السجال رقم 27 ، جاليمار . يحتوي هذا العدد كذلك على الترجمة ، بواسطة ف . فِيْدْيِيه ، لنص مؤرخ عام 1945 : رئاسة الجامعة 1933 ـ 1934 . ونجد الترجمة بواسطة ن . برفيه ، لنصوص أخرى سياسية لِـ م . هيدغر في السجال رقم 48 ، كانون ثان ـ شباط 1988 .

EM Einleitung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer, 1953.

(دروس فصل الصيف 1935 : مدخل الى الميتافيزيقا ، ترجمة جلبرت خان ، بيف ، مجموعة « إبيميتيهْ » 1958) .

GA 65 Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis), Klostermann, 1989.

(إسهامات في الفلسفة [« في الحدوثية »] ، مخطوطة أعوام 1936 ـ 38) .

GA 52 Hölderlins Hymne «Andenken», Klostermann, 1982.

(دروس فصل الشتاء 1942 ـ 1943) .

QI Vom Wesen der wahrheit, Klostermann, 1943.

(محـاضرة أُلقيت لأول مرة في بـريم عام 1930 : في جـوهر الحقيقة ، ترجمـة أ . دُوفالنـز وف . بِيْميْل في أسئلة c,o,I ، ص 159 الى 194) .

HB Uber den Humanismus, Brief an Jean Beaufret, Bern, Francke Verlag, 1947.

(رسالة في الإنسانية [رسـالة الى جـان بُوفْـرِتْ] ترجمـة ر . مونييه ، أوبييه مونتيني ، طبعة في لغتين 1957) .

HW Holzwege, klostermann, 1950.

(دروب لا تقود إلى أي مكان ، ترجمة ف . بروكمييه ، جاليهار « أفكار » 1980 ص 387 ـ 449) .

VA Vorträge und Aufsätze, pfüllingen, Neske, 1954

(محاولات ومحاضرات ، ترجمة أ . بريبو ، جاليهار 1958) .

WHD Was heist Denken?, Tübingen, Niemeyer, 1954

(ما الذي يُسمَّى بالتفكير؟ ترجمة أ . بيكر وج . جرانيـل ، بيف ، مجموعة ، « إبيميتيه » ، 1959) .

QIII Gelassenheit, pfüllingen, Neske, 1959.

(خطاب أُلقي في مسكريتش 30 تشرين أول 1955 في العيد للذكرى 175 لمولد المؤلف الموسيقي كونرادان كروتز ؛ مع تفسير يعيد جزء من مقابلة مكتوبـة في 1944 ـ 1945 : وقد تـرجمت بواسطة أ . بريبو تحت العنـوان سكون في أسئلة III ، جـاليهار 1966 ص 159 ـ 225) .

QIV Die Kehre, in Die Technik und die Kehre, pfüllingen, Neske, 1962.

(التحـول ، ترجمـة ج . لوكـزروا وس . روئيل في أسئلة IV ، c,o ، ص 140 ـ 157 . هذه المحاضرة ألقيت في 18 تشرين ثان 1955 وتكوّن جزء من سلسلة من أربع محاضرات حيث السؤال عن التكنيك والشيء ، وقد نشرت في محاولات ومحاضرات ، c, o . المحاضرة الرابعة ، الخطر ، تظل غير مطبوعة الى أيامنا هذه .

QI Zur Seinsfrage, Klostermann, 1956.

(«إسهام في سؤال الكينونة » محاولـة لـ 1955 ، ترجمـة ج . جرانل في أسئلة I ، جاليمار . ، 1968 ، ص 195 ـ 252) .

SG Der Satz Vom Grund, pfüllingen, Neske, 1957.

(دروس فصل الشتاء 1955 ـ 1956 : مبدأ العلة ، ترجمة أ . برييو ، جاليمار 1962) .

QI Identität Und Differenz, Pfüllingen, Neske, 1957.

(« هوية واختلاف » ، ترجمة أ . بريُيو ، في أسئلة I ، c. o ص 253 - 310) .

GD Grundsätze der Denkens, in Jahrbuch für psychologie und psychotherapie, Freiburg / München, Alber, 1958.

(مبادىء الفكر ، ترجمة ف . فيدييه في دفاتر Herne مقدم لهيدغر في 1983 ص 73 الى 80) .

US Unterwegs Zur, sprache, pfüllingen, Neske, 1959.

(توجه نحو الكلام ، ترجمة ج ، بُـوفرت ، ف . بـروكمير ، ف . فيدييه ، جاليمار 1976) .

QIV Zeit und Sein, in Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969.

(محاضرة في 31 كانون ثانٍ 1962 : الزمان والكينونة ، ترجمة ف . فيدييه في أسئلة IV ، جـاليمار ، 1976 ص 11 ـ 51 . يُضاف في المحاضرة النص البروتوكولي ، مُراجع ومكمل بواسطة هيدغر في ندوة عُقد في 11 الى 13 أيلول 1962 وترجمت بواسطة ج . لوكزروا وس . روئيل في أسئلة IV ، ص 52 ـ 97) .

QIV Vorwort, in W.J. Richardson, **Through phenomenologye to thought,** Den Haag, Nijhoff, 1963.

(رسالة الى رتشاردسون 1962 نيسان ، ترجمة ج . لوكزروا ، س . روئيل في أسئلة IV ، c, o ، ص . 176 ـ 191) .

QIV Mein Weg in die phänomenologie, in Zur Sache des Denkens. o.c.

(نص لعام 1963 : « طريقي في الفكر والفينيمنولـوجيا » ، ترجمة ج . لـوكزروا ، س . روئيـل في أسئلة IV ، c, o ، ص 159 ـ 175) .

QIV Das Ende der philosophie und die Aufgabe des Denkens, in Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969.

(محاضرة عام 1964 : **نهاية الفلسفة ومهمـة الفكر** ، تـرجمة ج . بوفريت ، وف . فيدييه في أسئلة IV ، ص 107 ـ 139) .

QIV Uber das Zeitverständnis in der phänomenologie Und in Denken der Seinsfrage, in phanomenologie- Lebendig oder tot? 1969.

(مـداخلة هيدغـر في المؤتمر الـذي أُعد في فـريبـورج 1969

للإحتفال في الذكرى الثلاثين لموت هوسَرْل : **في فهم الـزمان في الفينيمنولوجيا وفي التفكير في سؤال الكينونة** ترجمة ج . لوكزروا وس . روئيل في أسئلة IV ، c, o ، ص 192 ـ 194) .

KR Die Kunst und der Raum, L'Art et L'espace, St Gallen, Erker- Verlag, 1969.

(نص ظهـر في طبعة بلغتـين ، تـرجمـة ج . بـوفـرت وف . فيديبه) .

H Heraklit, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970.

(هيرقليطس ، ندوة في فصل الشتـاء 1966 ـ 1967 ، نُظم بالمشاركة مع مـارتن هيدغـر وأوجين فنـكِ ، ترجمـة ج . لونييـه وباتريك ليڤي جاليمار 1973) .

QIV ندوة في زاهرنجـن ، 1973 في أسئلة IV ، c, o ، ص 309 ـ 339 .

Z Zollikoner Seminare, 1987, Frankfurt am Main, Klostermann:

طُبع بواسطة مُدَارْدْ بُوسْ ، هذا الكتاب يجمع البروتوكولات ، التي راجعها هيدغر ، والندوات التي عقدها بين 1959 الى 1969 في زولليكون حيث كان المشاركون أطباء شباب ، وعلماء نفس ، وكذلك نص لقـاءات هيدغـر مع مُـدَارْدْ بُوسْ ، مؤسس معهـد التحليل الدَّازايني في زوريخ ، والمراسلات التي تبادلها مع هـذا المعهد خلال خمسة وعشرين سنة .

زمانية الكينونة بقدر ما هو سؤال أساسي

إننا لا نسأل الكينونة وحدها ولا الزمان لوحده . فنحن لا نستعلم أبداً عن الكينونة ولا عن الزمان ، لكننا على العكس نستعلم عن علاقتهما المتداخلة والحميمة وما ينبثق عنها .

جوهر الحرية الإنسانية ص 118

إن هيدغر الشاب الذي ترك الدراسة اللاهوتية ليتحول الى الفلسفة ، قد كرَّس في البدء مجهوداته للمشاكل المنطقية . وبالفعل فإن تيار الأفكار التي أثارها نشر **الأبحاث المنطقية** عام 1901 لهوسِّرْل هو الذي حدد الشكل والموضوع لكتاباته الأولى ، ومقالته لعام 1914 التي تتعلق **بمذهب الحكم في النفسانية** لأطروحته للتأهيل في العام 1916 والتي كُرِّست **لنظرية المقولات والدلالة عند دان سكوت** ، قد سيطرت عليها الفكرة الهوسِّرْلية التي تنادي بنحوٍ صافٍ وقبلي . ومع ذلك فقد وَعَى في هذه الحقبة أهمية البُعد التاريخي . ففي إستهلال مقالته ، يشكر هيدغر أحد أساتذته (المؤرخ فِنْكْ) لأنه إستطاع أن يُوقظ « عند الرياضي المغلق بالنسبة للتاريخ ، الحب والفهم للتاريخ » وقد إختار أن يُكرِّس درسه للتأهيل في 27 تموز 1915 لِـ **تصور الزمان في العلم التاريخي** .

هذا الدرس هو النص الأول لهيدغر الذي كُرِّس بأكمله للزمان . لكننا هنا أيضاً نبعد كل البعد عن الإشكالية التي ستصبح

إشكالية الكينونة والزمان . فالمقصود كذلك بالفعل هو بحث إبستمولوجي يستهدف إقامة نوعية تصور الزمان للعلم التاريخي على عكس العلوم الفيزيائية التي يكرِّس هيدغر لفحصها الجزء الأول من درسه . وبتذكره فصل دراسته للرياضيات والفيزياء ، فقد ثابر على أن يبرهن بأنه إبتداء من جاليلو حتى آنشتاين ضمناً ، فإن تصور الزمان في الفيزياء لم يتغير : فكانت وظيفته جعل القياس ممكناً ، حيث يكوِّن لحظة ضرورية في تعريف الحركة التي هي الموضوع ذاته لعلم الفيزياء . لكن لكي يسمح الزمان بالقياس ، يجب أن يصبح قابلاً للقياس لكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا فُكِّر على أن يكون سيولة منتظمة ، أي أن يكون متماهياً مع المكان . فالزمان هذا الذي جُعل متجانساً ، ومكَانَوياً ، والذي أصبح بَرَامِيتْراً هو الذي يُضاد الزمان التاريخي المتميز على العكس بواسطة تناتله الكيفي . فالعلم التاريخي يشتغل مع الكميات ، وحتى عندما ينشغل بالتأريخ ، فهو يتعامل فقط مع دلالات وقيم ، ولهذا السبب لا يُمكن تحويله الى النموذج الإبستمولوجي لعلوم الطبيعة . وإننا نرى بأن هيدغر ، بطرحه لنظرية للزمان الفيزيائي التي ليست نظرية برجسون في بحث في معطيات الشعور المباشرة (ذكرت بواسطة هيدغر في أطروحته) ، يُقاسِم دِلْتِيْ وجهة نظره بالنسبة لاختلاف المناهج المتتالية لعلوم الطبيعة ولعلوم الروح . لكن وراء المشكلة الإبستمولوجية البحتة ، ترتسم إعتبارات أنطولوجية حول ما يكون الزمان « الحقيقي » الذي ليس هو زمان الفيزياء والذي يتميز بالتنوع واللاتجانسية . وهذا الزمان في تضاده للأزل ، كما تشهد بذلك نصوص المعلم إكْهَارْتْ هو الذي جعله هيدغر شعار درسه : « الزمان ، هو ما يتحول ويتنوع ، أما الأزل فيتماسك في بساطته » .

ويبدو أن هذا التضاد غير القابل للضبط بين الزمان والأزل هو الذي يبدأ برفضه هيدغر في محاضرته التي ألقاها في تموز 1924 حول تصور الزمان أمام الجمعية اللاهوتية البروتستانتية في ماربورج . إذ ليس المقصود اعتبار أن « الزمان يجد معناه في الأزل » ، لكنه على العكس « فهم الزمان إبتداء من الزمان » ، حسب مقاربة للمشكلة ليست لاهوتية بل فلسفية . وبتوجيهه الكلام الى اللاهوتيين فقد كان هيدغر مهتماً بالتمييز بين بُعد الفكر وبُعد الإيمان . وإن هذا الإهتمام ذاته قد دفعه في دروس الشتاء عام 1921 ـ 1922 الى التصريح بأن « الفلسفة ذاتها بقدر ما هي عليه ، ملحدة عندما تفهم بطريقة جذرية » (61 GA ، ص 198) ، وهذا يعني بأن الفيلسوف لا يتصرف بطريقة دينية عندما يفكر حتى ولو كان رجل دين .

يحدد هيدغر في محاضرة أُلقيت في آذار لعام 1927 في تُبنجن بوضوح شديد علاقات الفلسفة واللاهوت كأنهما علمان مختلفان بطريقة مطلقة . الفلسفة هي علم بالموجود ، وهو ليس مُعطى أولياً للبحث العلمي الذي يُحاول فحصه ، بل هو البُعد الذي يمثل البداية التي تجعل كل مُعطى يظهر على ما هو عليه . اللاهوت ليس علما أنطولوجياً لكنه أنطوقي ، أي أنه علم بكائن مُعطى أولياً للبحث ، وبقدر ما هو كذلك ، فهو قريب جداً من هذه العلوم الوضعية التي هي الرياضيات أو الكيمياء أكثر من قربه من الفلسفة . وما يُكوِّن وضعية اللاهوت هو الإيمان ، وهو نمط من الوجود مختلف في الأساس عمّا يُكوِّن الفلسفة : وبالفعل فالإيمان هو نمط من وجود غير مقرر بحرية لكنه يأتي من كشف ، لكن الموقف

في أصل الفلسفة هو الإهتمام بالذات بكليتها . إن هيدغر لا يتردد بعدها في الكلام عن الإيمان لكنه « العدو المميت » للفلسفة . وإذا كان مع ذلك هناك من شراكة ممكنة بين الفلسفة واللاهوت ، فذلك فقط لأن اللاهوت ، ككل علم وضعي آخر يحتاج الى الفلسفة ليحدد المجال الأنطولوجي لتصوراته الخاصة . أما الفلسفة ، فهي ليست بحاجة أبداً للاهوت ، لهذا فهي لا تضمر محاربته أو ضمّه اليها : فيستنتج هيدغر بأن فكرة « فلسفة مسيحية » هي من قبيل تربيع الدّائرة . فالبعد الإيماني إذن فقط وما انكشف من خلاله هو الذي يسمح بالدخول الى الأزلية الحقة التي تتطابق مع الله : وبالنسبة للفيلسوف ، فإن الأزل ليس سوى التصور الفارغ لموجود دائم والذي هو أبعد من أن يكون أصل الزمان ، فهو في الواقع مشتق من تجربتنا العادية للزمانية .

ليس الموضوع إذن هو البحث عن أصل الزمان في مكان آخر غير أنفسنا ، في هذه الزماناتية التي هي نحن ، ولهذا فإن هيدغر يُؤكّد في آخر محاضرته بأن المقصود ليس تحديد الزمان ككائن ، هذا أو ذاك ، بل بالأحرى تحويل السؤال : ما هو الزمان ؟ الى السؤال الآخر : من هو الزمان ؟ ، أي أن نسأل إذا لم نكن **نحن أنفسنا** الزمان . لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة كي « نتكلم زمانياً عن الزمان » ، عوض أن نؤقنمه ككائن مختلف عنا ويُعطى هوية تنكر تماماً ميزته الزمانية . مع هذه الأطروحة التي كُرِّرت في مناسبات عدة في المحاضرة : فإن الدّازاين هو الزمان ، مستبقاً بذلك الإشكالية في التحليل الوجداني الذي طوره هيدغر في عام 1927 في **الكينونة والزمان** حيث تقدم هذه المحاضرة ملخصاً مختصراً (1924) . وبدلاً من أن أعطي ملخصاً وجيزاً لهذا النص فإنني

سأوضح الضرورة التي سماها هيدغر « التحول » الذي يقودنا من سؤال الزمان الى سؤال هذا الكائن الذي نَكُونه ، والذي قد سماه هيدغر بالدَّازاين ، ويعني بذلك ، كما يوضح ، « كينونة هذا الكائن الذي نعرفه كحياة إنسانية » . لأنه لا يكفي كما رأى أرسطو وبعده القديس أوغسطينس أن نلاحظ بأن قياس الزمن ليس ممكناً إلّا بواسطة الروح أو النفس . إذ يجب علاوة على ذلك التعرف على أن الموجود الإنساني له علاقة خاصة جداً بالزمان الذي يُمكن إبتداء منه فك شيفرة ما هو عليه الزمان . فهو ليس إذن في الزمان كما هي الأشياء في الطبيعة ، إنه في أساسه زماني ، إنه زمان .

وهذا يُعلمنا إياه التحليل الفينيمينولوجي في تجربتنا في قياس الزمن . فما تشير إليه الساعة ، ليس هو الوقت ، أي كمية الزمان الذي يسيل ، بل فقط أل « الآن » كما هي مُثبتة في كل مرة بالنسبة للفعل الحاضر ، الماضي أو الآتي . فأنا إذن لا أستطيع أن أقرأ الوقت على السَّاعة إلّا بالاستناد الى هذه « الآن » التي أكون والتي تُحيل الى هذه الزماناتية « خاصتي » التي توجد مسبقاً في كل الآلات المعدة للقياس . فالدَّازاين الذي هو في كل مرة « خاصتي » - بالمعنى الذي يُعرَّف بطريقة تكوينية كـ « أنا أكون » - ليس إذن ببساطة في الزمان الذي يُفهم كشيء تحدث فيه حوادث العالم ، إنه الزمان الذي هو على العكس الطراز الخاص لكينونته . لكن هذه الزماناتية الخاصة بالدَّازاين التي تتميز عمّا يسميه هيدغر في **الكينونة والزمان** بالزمانية الضمنية لأشياء العالم ، ليست سهلة الوصول الى الدَّازاين إلّا عندما يفهم ذاته ككائن فان ، أي عندما يتوقع نهايته الخاصة ، وكينونته الخاصة الكاملة ، كشيء يكوِّن الإمكانية القصوى لكينونته ، وليس كَعَرَضٍ بسيط يحدث له من الخارج . وبهذا

التوقع للموت الذي يرى هيدغر فيه المستقبل الأصيل ـ ليس ما ليس كذلك حاضراً ، لكن البُعْد الذي منه يمكن أن يكون هناك حاضر وماض ـ فإن الدَّازاين يُعطي لذاته زمانه . ويصبح من هنا واضحاً بأن العلاقة الأصلانية بالزمان ليست هي القياس . لأن في ما يسميه هيدغر توقع الموت ـ Vorlaufen : تعني حرفياً واقع مواجهته ـ فليس المقصود كذلك المُساءَلة كم من الوقت يفصلنا عنه ، لكن بالنسبة للدَّازاين هو الإمساك بكينونته الكاملة الخاصة كإمكانية في كل لحظة .

إن مثل هذا المفهوم للزمانانية الأصلانية كمستقبل موثوق قد إكتشفه هيدغر في الرسالة الأولى للقديس بولس لأهل سالونيك التي فسرها في دروسه لفصل الشتاء 1920 ـ 1921 المكرسة للمدخل في فينيمينولوجيا الدين . لأن ما حدث مع التجربة المسيحية هو مفهوم جديد للأُخْرَوِيَّة ، بالمعنى الذي تكون به العلاقة الموثوقة لعودة المسيح ، هذه العودة الثانية في حضور المسيح التي تُعلن نهاية الأزمان ، ليست التوقع لحدث مستقبلي ، لكن اليقظة لتوقع حدوث القدوم . وأن يكون هناك علاقة مع عودة المسيح تعني أن نكون حالياً يقظين وليس متوقعين لحدث لم يحدث بعد : فالسؤال « متى » ؟ قد تحول الى السؤال « كيف نعيش » ؟ ـ وذلك حسب نمط اليقظة . وما يهم هيدغر حقاً في التجربة المسيحية الأصلانية ، ليس واقع أنها إيمان ، أو ذاك المحتوى للكشف ، بل لأنها تجربة للحياة في وقائعيتها ، أي في حياة لا تبتعد نظرياً تجاه نفسها بل تفهم ذاتها حيث تظل في داخل إنجازها الخاص . وبما أنها لا تحاول إعطاء الوجود تمثلاً « موضوعياً » بواسطة مراجع زمانية ومضامين يُمكن حسابها ، فإنها تظل متروكة للاّ تحدد المستقبلي وللصفة التي لا يُمكن السيطرة عليها للزمن ، فهي تُوضع هكذا أقل في ألْ

Chronos أي الـزمـان في كليتـه ، من الْ Kairos ، في اللحـظة المناسبة ، في لحظة القرار . فالصفات الكيرولوجية تميز الحيـاة في وقائعيتها تماماً لأنها تحدد العلاقة التي تقيمها الحياة مع الزمان والتي هي علاقة **إنجاز** (61 GA ، ص 137) . إن علاقة الإنجاز هذه غير الموضوعانية مع الزمان حيث هيدغر يستعير حداً من دِلْتِيْ كان قد أخذه هذا من يُورْك ڤون وَاتِنْبِرجْ (أنـظر SZ ، فقرة 77) ، ليسميها في عام 1924 **بالتاريخانية** . وذلك لأن هيدغر إهتم في هذه الحقبة كثيراً بدِلْتِيْ الذي نُشرت رسائله (1923) التي تداولها مع يُورك ڤون وَاتِنْبرج من 1877 الى 1897 : وقد أُكتشف حديثاً بأن هيدغر في نيسان 1925 ، في كاسِّلْ ، قد كرَّس لدِلْتِيْ سلسلة من عشر محـاضرات التي يحدد فيهـا ، بالنسبـة للصفـة الـلاتـاريخيـة لفينيمينولوجيا هوسرّْل ، الأهمية ، لكن كذلك الحدود ، للإشكالية « التاريخانية » لِدِلْتِيْ . وقد إحتفظ هيدغر من دِلْتِيْ فعلياً بفكرة أن الحيـاة تُفهم إنطلاقـاً من ذاتها ، وأن « لهـا بنية إرْمِينُـوطِقِيَّة » : وسيعنون دروسه الأخـيرة في فريبـورج خلال فصـل الصيف عام 1923 . **بإرمينوطيقا الوقائعية** ، ويعني بذلك بسط الوقائعية من خلال ذاتها بقدر ما هي تملك القدرة لتفهم ذاتها ولتعلل ذاتهـا . لكن هيدغر يتراجع في هذه الدروس الأخيرة وكذلك في فريبورج عن مفردات فلسفة الحياة لدِلْتِيْ لمصلحة التحليل الوُجُودَاني : فقد أظهر الحد دازاين نفسه فيها ، لكن دروس فصل الشتاء 1921 ـ 1922 لا تتكلم إلاّ عن الحيـاة في وقائعيتهـا . ولأن حدود فكـر دِلْتِيْ ، هي حدود فلسفة الحياة ، ولأنها تُضاد الطبيعة والتاريخ ، الكَينونة والحياة ، فهي لا تتساءل كفاية حـول الكائن الـذي هو تاريخاني متداخل وحيث هيدغر لا يفهمه حسب تعريفه التقليدي

كحي متمتع بالعقل ، كحيوان عاقل ، لكن كموجود خاص والذي يُتَعرَّف بواسطته على الإمتياز لفهم الوجود الذي هو ذاته كالموجود الذي ليس هو ذاته ـ أي كدازاين .

وإن التراجع عن السيطرة على الزمان بواسطة التحسيب ، يعني أن نموضعه تحت شكل هذا الزمان الذي ليس للكل لأنه ليس لأي شخص والذي يسميه هيدغر بألْ « هُمْ » ، وهو بشكل متناقض الوسيلة الوحيدة « لامتلاك » الزمان بقدر ما هو زَمَانيٌّ الحقيقي . فالزمان يظهر هكذا كالمبدأ الحقيقي للفردانية ، أي ما يكون الدّازاين ابتداء منه هو في كل مرة خاصّتي . لكن إذا كان كل واحد في الرابطة مع الموت يكون وحيداً يواجه ما يؤلف الميزة الوحيدة لمصيره ، فإن هذا التوحُّد الأقصى الذي بواسطته كل واحد يقوم بتجربة لا يقاسمه بها أحد ، هو ما يجعل كذلك كل واحد متناهيا مع الجميع . إن تناهي الزمان الخاص لا يُرى إذن أبداً مستنداً إلى أزلية تحتويه ، وما في الزمانية لكل وجود من شيء فريد لا يرتسم أبداً على أساس من لا نهائية تلتهمه . وعلى العكس ، كما يُشير بذلك هيدغر في الكينونة والزمان (ملاحظة SZ ، ص 427) ، فإن التصور التقليدي للأزل هو الذي يحتوي على هذه كَـ « آن ثابتة » ، كَـ **nunc stuns** ، والمأخوذ ذاته من الفهم الشعبي للزمان الذي يحدده كسلسلة لا نهائية لآنات منتظمة بدقة . وإذا كان إبتداءً من هذا البحث في الزمان الذي يعرضه هيدغر ، هناك شيء ما كالأزل يُمكن التفكير به ، فإن ذلك لن يكون إلاّ بمعنى آخر ، وإبتداء من زماناتية مُفكَّرة بطريقة أكثر أصلانية . لأنه ليس إبتداءً من الأزل نستطيع أن نفكر بالزمان ، لكن على العكس فإن الأزل ذاته لا يُفهم إلاّ إنطلاقاً من الزمان .

سؤال الكينونة وسؤال الزمان

إن سؤال الوقائعية والزماناتية ليس مع ذلك هو السؤال الأول الذي يطرحه هيدغر على نفسه والذي رأيناه أولاً متوجهاً نحو توضيح المشاكل المنطقية . فعندما حاول في آخر حياته أن يُعيد بطريقة تراجعية رسم « مساره الفكري » الخاص ، كما ورد في المقابلة التي أجراها مع أستاذ ياباني في 1954 (US ، 92 ترجمة ص 92) ، وفي الرسالة التي كتبها ليجيب على أسئلة الأب رتشاردسون في 1962 (QIV ص 180) ، في النص الصغير حول سيرة حياته الذي أهداه في 1963 الى ناشره هِرْمَان نِيمائير في مناسبة عيد ميلاده الثمانين (QIV ، ص 162) أو كذلك في مداخلته في 1969 في المؤتمر المخصص للذكرى الثلاثين لموت هوسرّْل (QIV ، ص 193) يحدد هيدغر كنقطة بداية لفكره عبارة أرسطو to on begetai pollakhôs (يوصف الكائن بطرق متعددة) حيث وضّحها فرانز برنتانو ، أستاذ هوسرّْل في مقالته عام 1862 المعنونة **تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو** . هذا الكتاب الذي تلقاه في 1907 من كونارد جُروبر ، حاضنه وصديقه ، كان القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر وهي التي جعلته يصمم على توجيه فكره نحو السؤال عن معنى الكينونة . إن أرسطو يميز أربعة ضروب متناقضة في الظاهر وذلك لعرض الكائن : الكائن بذاته والكائن بالعرض ، الكائن بالقوة والكائن بالفعل ، الكائن بقدر ما هو حقيقي والكائن حسب شيمات المقولات . إن سؤال هيدغر ينصب على المعنى الموجه والأساسي الذي يتحكم بهذا التعدد للمعاني الذي لا يفعل أرسطو سوى إستنتاجها . لكن بعدها بما أن برنتانو قد أعطى للدلالة المقولانية للكينونة إمتيازاً على الدلالات الأخرى ،

فإن هيدغر ولأنه يبحث في **الأبحاث المنطقية** لهوسِّرْل عن الحل لهذه الأسئلة التي أُثيرت من جراء قراءة مقالة برنتانو ، يضطر إلى إضفاء أهمية قاطعة على الكينونة كحقيقة .

في خلال الندوة الأخيرة التي أقامها هيدغر في تُبنجن عام 1973 والتي كرَّسها لهوسِّرْل والتي عبر بها بوضوح شديد عمَّا جلبته **الأبحاث المنطقية** بطريقة حاسمة بخصوص السؤال عن معنى الكينونة : « مع تحليلاته للحدس المقولاني ، فإن هوسِّرْل قد حرر الكينونة من ثباتها في الحكم » (QIV ، ص 315) . فالقول ، كما يفعل هوسِّرْل في **الأبحاث** السادسة (فقرة 44) ، بأن « الكينونة ليست حكماً ولا مُكوِّناً حقيقياً للحكم » ، فهو على عكس كل التقليد الفلسفي ، قد رفض مُماهاة الكينونة برابطة الحكم التي لا تفعل سوى أن تدل عليه مع أنه مُعطى بشخصه ، في الحدس المالىء الذي يأتي ليؤكد نية الدلالة . وبالنسبة لهوسِّرْل ، فالكينونة ليست تصوراً بسيطاً ، تجريداً صافياً ، لكنها مُعطاة لرؤية مقولانية تشبه الرؤية الحسية . ففي دروسه لعام 1925 ، **مدخل الى تاريخ تصور الزمان** ، يُدرج هيدغر اكتشاف الحدس المقولاني بين الإكتشافات الكبرى للفينيمينولوجية الهوسِّرْلية بجانب القصدية والمعنى الأصلاني للقبيلة ، حيث الدلالة هي جوهرية تجاه المدى الأنطولوجي للفينيمينولوجية ، لأنها تُعاد هكذا ضد كل إسمانية ، لتوسيع فكرة "الموضوعانية الى المجال العام وإلى إظهار أن شرعية المواضيع المثالية تعود الى التحليل الفينيمينولوجي للأفعال القصدية للدلالة وللملء . وقد أدرك هكذا ، في النظرية الهوسِّرْلية للبداهة المفهومة كفعل التماهي لما هو مُصَوَّب اليه ولما هو مَحدوس (وليس كما يُريده التقليد ، كشبت لبعض المُعاشات ، كمعاشات الأحكام على

الخصوص) وفي نظرية الحقيقة ، كتماهٍ للمُصوَّب له وللمَحدوس الذي ينجم عنه (أبحاث VI ، فقرة 39) ، تقارباً مع التصور الأرسطي للحقيقة ، وهو أقل في الفصل 10 للكتاب - للميتافيزيقا ، الذي يرى فيه هيدغر قمة الفكر القديم ، حيث قيل بأن الحقيقة يمكن أن تحدث في الفهم التعبيري للشيء وليس فقط في الحكم الحملي : « وهكذا فإن الفينيمينولوجيا تهجر فكرة حصر تصور الحقيقة بالأفعال التي تقيم العلاقة ، وبالأحكام (. . .) . فإنها ترجع بدون أن يكون عندها شعور واضح ، إلى إتساع تصور الحقيقة الذي استطاع اليونانيون ـ أي أرسطو ـ بواسطته أن يُضفوا الحقيقة على الإدراك بقدر ما هو عليه وكذلك على الواقعة البسيطة لإدراك شيء ما » (GA 20 ، ص 73) .

وإذا كان هوسرّل ، حسب هيدغر ، ينضم الى أرسطو ، فإن مرد ذلك إلى أنه زعزع التعريف التقليدي للحقيقة الذي يعتبر القضية هي مكان الحقيقة ، لكن المقصود على العكس هو الرؤية ، كما يعبر عن ذلك بدقة هيدغر في دروسه لفصل الشتاء 1926 ـ 1925 المعنونة المنطق ، السؤال عن الحقيقة ، والذي هو عند أرسطو « ليست القضية هي مكان الحقيقة ، بل الحقيقة هي مكان القضية » (GA 21 ، ص 135) . فالحقيقة تظهر هكذا كبُعد للكينونة ذاتها أكثر من كونها بعداً للحكم ، وأكثر من ذلك ، فإن تمييز الكائن كحقيقي ، هو إعطاؤه تحديده الحقيقي بالمعنى الذي هو عند أرسطو ليس حقيقياً إلاّ ما يُمكن أن يُكشف في فهم تعبيري صافٍ لا يُضيف شيئاً لما هو لكن لا يفعل سوى إحضاره . لكن أرسطو ذاته لا يتساءل حول معنى تماهي الكينونة والحقيقة ، أي أنه لا يُوضح الميزة الزمانية الخاصة للإحضار لما هو في الفهم التعبيري

البحث ، وبالتالي لا تظهر له أبداً الميزة الزمانية الكاملة لتحديد الكينونة كحضور (GA 21 ، فقرة 14) . إن الفيلسوف الوحيد فقط في كل تاريخ الأنطولوجيا الذي شعر بشيء ما بخصوص هذه الرابطة الحميمة لفهم الكينونة مع الزمان هو كانط (GA 21 ، ص 194 ، SZ ص 23) ، وهذا ما يفسر بأن هيدغر قد إنخرط بصراع عميق مع كانط قبل وبعد 1927 ، في دروس (القسم الثاني من المنطق ، في 1925 - 1926 ، كُرِّس لكانط ، بعد هُوسرْل وأرسطو ، وفي 1927 - 1928 ، فكلية دروس فصل الشتاء هي التي تعالج في التأويل الفينيمينولوجي لنقد العقل المحض لكانط التي أصبحت كتاباً : كانط ومشكلة الميتافيزيقا في عام 1929) .

إن كانط في نظريته عن الشيماتيسم في التصورات الصافية للفاهمة يُظهر بأن الفاهمة « لا تستطيع على الإطلاق أن تعمل بطريقة أخرى إلّا بكونها جوهرياً متعلقة بالزمان » (GA 25 ، ص 430) ، وذلك لأن التمثلات المتَوَسِّطة أو الشيمات التي تسمح بانطباق المقولات على للظاهرات هي تحديدات قبلية للزمان .

لقد شعر كانط إذن بدون أن يستطيع أن يدرك حقيقياً ، بالوظيفة الكاملة للزمان في كل فعل من أفعال الفاهمة ، وإذا لم يفعل إلّا بالشعور بذلك ، فإن هذا جوهرياً بسبب المفهوم الذي عنده عند الزمان ذاته ، والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية ، عند ليبنتز ونيوتن على الخصوص . فمنذ أرسطو فإن الزمان قد عُرِّف كزمان للطبيعة ، كزمان للعالم الموضوعي . وبقدر ما تمسكنا طويلاً بهذا المفهوم للزمان ، أي بقدر ما لم يفهم الزمان طويلاً فهماً حقيقياً على أنه الدَّازاين ذاته ، فقد ظل مستحيلاً إدراك الرابطة الحميمة

لكل فعل شعوري مع الزمان . وما يعرضه هيدغر هو على أساس من مفهوم للزمان مختلف جذرياً عن الزمان الذي يحكم التقليد من طرف إلى آخر ، وهو موضعة البنية الزماناتية للظاهرات المنطقية في إطار ما يمكن تحت إسم « التسلسل التاريخي الفينيمينولوجي » أن يكوِّن حقلاً معرفياً جيداً أساسياً للفلسفة ، والذي ليس له بديهياً أي دخل مع المعرفة العلمية التي تحمل نفس الإسم والتي تكوِّن جزء من العلوم التاريخية . فالمقصود إذن هو إظهار لماذا الظواهر ، التي ليس لها مكان في الزمان ، والتي ليست إذن ضرورية « زمانية » (Zeitlich) ، كالحقيقة والخطأ ، لا تقل عن « أن تتميز بالزمان » (زماناتية) ، بمعنى ، وهذا حقيقي ، يظل محتاجاً للإيضاح ، لأنه يسود تماماً بمواجهة التحديدات الزمانية التشويش الكبير في ميدان الفلسفة (GA 21 ، ص 199 ـ 200) .

ونرى إذن كيف أن السؤال الأنطولوجي الإبتدائي ينضم لسؤال الزمان ، والوقائعية والتاريخانية : إن السؤال الذي يتعلق بالكينونة بقدر ما هي حضور ، أصبح هو السؤال الذي يتعلق بالصفة الزمانية للكينونة ، وبعدها فإن « الزمان أصبح يطرح كسؤالٍ بنفس طريقة الكينونة » (QIV ، ص 183) ، وذلك بسبب إستحالة التفكير بعلاقة الكينونة بالزمان إبتداءً من تصور الزمان المنحدر من التقاليد . وإذن فمن السؤال الإبتدائي للفلسفة ، كما وضعه أرسطو : **ti to on** ، ما هو الكائن ؟ وبقدر ما تاريخ الفكر يفرض علينا طرحه مجدداً فقد نشأ السؤال الذي يُطالب به هيدغر كسؤال فينيمينولوجي ـ ومع ذلك بمعنى مختلف عن فينيمينولوجيا الشعور الهوسرْلية ـ عن المعنى الزماني للكينونة . وهكذا فإن هيدغر يمكن أن يؤكد في 1969 (QIV ، ص 194) : « إن سؤالي عن

الزمان قد حُدِّد إبتداءً من السؤال عن الكينونة » . أي إبتداءً من السؤال عن الكينونة وليس إبتداءً من التفكير بالشعور وبالزماناتية الداخلية . ولهذا السبب فقد إهتم لأن يُضيف : « إن السؤال يتجه وجهة ظلت دائماً غريبة عن أبحاث هوسِّرْل حول الشعور الدَّاخلي للزمان » (سابقاً) .

يجب أن لا يُظن وذلك لأن هيدغر قد قبل بطلب من هوسِّرْل ، أن يطبع الدروس من أجل فينيمينولوجيا الشعور الحميم للزمان التي ظهرت في نيسان 1928 ، بأن تفكيره الخاص قد تأثر بشيء ما بالفكر الهوسِّرْلي للزمان . وبالتأكيد فإن هيدغر لا يعدم بأن يعترف بالتقدم التي تمثله أبحاث هوسِّرْل حول الزمان بالنسبة للسيكولوجيا ونـظرية المعـرفـة المعـاصرة (SZ نهايـة الملحـوظـة I ص 433 ـ 434) ، والفضل الجوهري للدروس بالنسبة للأبحاث المنطقيـة يكمن في التعميق والتوسيع للقصدية ، لكن بما يختص بالزمان ، فإن هوسِّرْل يظل يرى فيه شيئاً ما محايثاً ، داخلياً في الذات ، مع أن المقصود على العكس بالنسبة لهيدغر هو التفكير بـ « الـذات » ذاتها كزمان . لهذا يصرح هيدغر في دروسه لفصل الصيف 1928 المكرَّس للمبادىء الأولى الميتـافيزيقيـة للمنطق والتي مـوضوعهـا مشكلة الأساس ومبدأ العلة (التي يُعالجها كذلك الكُتيب الصغير في جوهر الأساس ، الذي كتب في نفس الحقبة ، والذي أهداه في نيسان 1929 لهوسِّرْل في عيد ميلاده السبعـين : « إن ما يسميـه هوسِّرْل كذلك بالشعور الزماني ، أي شعور الـزمان ، هـو تمامـاً الزمان ذاته بالمعنى الأصيل » (GA 26 ، ص 264) . فليس عند هيدغر من جهة الزمان في إنسيابه الخاص ومن جهة أخرى أنماط الوعي التي بواسطتها يُستشعر هذا الإنسياب ، ليس هناك سوى

عمليـة وحيدة للتزمنيـة التي لا يمكننا أن نعـزو إليهـا أي مُعـاش منفصل ، وهذا تماماً ما يجعلها غير مناسبة لكل فهم تصوري .

إن سؤال الكينـونة وسؤال الـزمان لا يؤلفـان إذن أطروحتـين منفصلتين لفكر هيدغر : إن « الجدَّة » في الكينونة والزمان تتكون تماماً بالعكس على أن يجعل من هاتين المشكلتين التقليديتين سؤالاً وحيداً ، وهو سؤال زماناتية الكينونة . وهذا ما يُريد أن يُشير إليه هيدغر عندما يؤكد في نهاية كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا (الذي « يؤلف تحت شكل مدخل « تاريخي » ، توضيحاً للإشكالية الموسَّعة في القسم الأول«للكينونة والزمان»حسب الحدود ذاتها لهيدغر في العرض للطبعة الأولى عام 1929) بأن « حرف الوصـل » « و » الذي في هذا العنوان ،يُخفي في ذاته « المشكلة المركزية » (KM ، ص 235 ، ت ص 298) .

المعنى الزماناتي للكينونة

ولفهم مما تتكون المشكلة المركزية للكينونة والزمان ، فإنه من الضروري أن نتحول نحو الصفحات الأولى لهذا الكتاب (العرض والمقدمة) حيث يمكننا شرعياً إفتراض بأن هيدغر قد كتبها كما يذكر هو ذاته (170 ـ 171 ، ص QIV) في دروسه للصيف 1925 ـ 1926 ، وكان يفكر أن يرسل الأبحاث المعدة منذ 1923 ليستطيع أن يُعينَّ كخلف لنيقولاي هارتمان . لكن الإستشهاد بالسفسطائي لأفلاطون الذي يفتتح الكينونة والزمان كما يُشير إليه هيدغر هو ذاته بعـد ذلك (KM ، ص 232 ، ت ص 295) ، ليس تتـويجـاً بسيطاً ، لكن هو الإشارة بأن السؤال عن معنى الكينونة كان مسبقاً قد طُرح من قبل الميتافيزيقا القديمة التي عرفت شيئاً ما يُشبه -gegan tomakia peritês ousias أي معركة بين الجبابرة بخصوص الكينونة

(السفسطائي ، 246 a) ، وبالنسبة لبارفيدس وتلامذته فإن الحد « كائن » يعني « شيئاً ما مألوفاً منذ مدة » وإن أفلاطون ذاته هو الذي يتكلم بفم الغريب الإيلي عندما يؤكد هذا : « إننا نحن ، حتى الآن ، نتمثل بأنفسنا الفهم ، لكن ها نحن الآن نقع في الإرتباك » (244 a) . وبقدر ما ظل أفلاطون أميناً على أطروحة بارمانيدس في التضاد الجذري بين الكينونة واللاكينونة ، فقد إعتقد أنه فهم ما تعنيه « كائن » : لكنه مرتبك الآن لأنه رأى نفسه مضطراً لأن يرفض الأطروحة « الأبوية ». وحمل الكينونة على اللاكينونة وذلك لينتبه لوجود السفسطائي . وقد وُجد هيدغر بالنسبة للتقليد الميتافيزيقي كله في نفس موقف أفلاطون بالنسبة لبارمنيدس : فالمقصود فعلياً كذلك بالنسبة له أن يضع بطريقة أكثر جذرية نفس السؤال القديم الذي هو السؤال الموجِّه للفكر اليوناني ، أي سؤال الكينونة ، ولأجل ذلك فقد ألَحَّ دائماً على واقع أن الكينونة والزمان ليس شيئاً « جديداً » ، لأن ما يهم في الفلسفة ليس أن يُقال شيء جديد ، لكن بالأحرى تماماً محاولة تملك وفهم ما هو قديم بطريقة أكثر جذرية (61 GA ، ص 193 ، SZ ، ص 19 ، 31 GA ، ص 115) .

لكن ما يعني « أن نطرح بطريقة جديدة السؤال عن الكينونة » (SZ ، ص 1) ؟ يعني ليس الإرتباط مع المساءلة الأفلاطونية ، لكن وضع نفس السؤال عن معنى الكينونة كذلك بطريقة أكثر جذرية مما فعله أفلاطون ، وهذا يتضمن بأن ما هو في السؤال بعد ذلك ، ليس أبداً ببساطة الكائن لكن تماماً كينونة الكائن . إن سؤال أفلاطون كسؤال أرسطو هو سؤال يتعلق بالمعنى الذي يجب أن يُعطى للكائن ـ to on ـ لكن سؤال هيدغر يتعلق بما يحدد كل كائن

بما هو كائن والذي هو ككينونة للكائن ليس إذن هو ذاته كائناً . لقد أنجز حقاً أفلاطون الخطوة الأولى باتجاه فهم مشكلة الكينونة عندما يؤكد في السفسطائي (242 c) بأن الفلسفة تبدأ عندما نتوقف عن « إختراع القصص » ، أي بتفسير الكائن باللجوء إلى كائن آخر كما هو الحال في المذاهب ألـ قبل - سقراطية التي تعالج الكينونة (SZ ، ص 6) . وهذا ما كان مع ذلك ما يريده طاليس : فسؤاله يُصوِّب لما يكونه الكائن بقدر ما هو كائن ، لكن في جوابه فهو يُضيء الكائن إبتداءً من كاكائن آخر ، وبالتحديد من الماء (24 GA ، ص 453) . ويستمر إذن في تفسير الكينونة ، إبتداءً من التحديدات الأنطوقية ، وهذا ما هو الخاص في المِيْتْ كما في اللاهوت في نطاق ما يلجأ إلى إلَه يُعتبر كائن عظيم وذلك ليهتم بالكائن في كليته .

ومع هذا النمط من التفكير فقد أراد كل من أفلاطون وأرسطو أن يقطع وأن يصوب تحت إسم الفلسفة لعلم للكائن بقدر ما هو عليه يكون موضوعه الكائن من وجهة نظر جوهره . لكن الفلسفة بتحديدها هكذا ليست كذلك سوى علم للكينوناتية ، وذلك إذا إستعملنا مفردات لاحقة على **الكينونة والزمان** (أنظر 31 GA ، ص 50) . وهي لا تنتشر كذلك في البُعد الذي يسميه هيدغر ألْـ « إختلاف الأنطولوجي » والذي يؤلف فكره الأساسي. ولا يُسأل إلاّ في دروسه لفصل الصيف 1927 **المشاكل الأساسية للفينيمينولوجيا** موضوعانياً عن الإختلاف الأنطولوجي (فقرة 22 ، GA 24) ، ثم في **جوهر الأساس** ، الذي ظهر في 1929 (ص 100 ، QI) . لكن الإختلاف بين الكينونة والكائن يشكل مع ذلك الأفق الضمني للكينونة والزمان حيث يؤكد فيه في مناسبات عدة في المدخل بأن « الكينونة ليست بشيء ما كالكائن » (SZ ص 4 ،

أنظر كذلك ص 6 وص 38) . فالمساءلة عن الكينونة **بقدر ما هي عليه** لا تعني الإستعلام عما هو مشترك لكل ما هو ، حتى لو كنا كأرسطو نفهم ما الذي يضع الوحدة لهذه الشراكة كأنها تشابه وليس كأنها جنس (SZ ، ص 3) . لكن التساؤل هو حول ما يؤلف الكائن ككائن ، حول ما هو شرط الإمكانية للكائن وبالنتيجة لعلم في الكينوناتية . ذلك ، حيث لا نستطيع أن نقول بأنه « يكون » ـ الكائن وحده **يكون** مع أن **هناك** كينونة (SZ ص 212 ، 230 ، 316 ، GA 24 ص 13) ـ له « كلية » أكثر علواً كذلك مما كان فكر القرون الوسطى يسميه « بالمتعاليات » ، أي المحمولات التي تصلح لكل الموجودات . فالكينونة بما هي كذلك **ليست واحداً** من هذه المتعاليات ـ بجانب ألـ Unum, bonum, Verun الخ ـ بل هي ألـ **transcendens** بحق (SZ ص 38) ، أي هذا البُعد الذي يقوم وراء كل تحديد أنطوقي وحيث العرض لعام 1943 في الدرس الإفتتاحي لعام 1929 **ما هي الميتافيزيقا ؟** يتضمن بجلاء كَـ « الآخر الصافي والبسيط لكل كائن » أي كعدم (QI ، ص 76) .

إن وجهة نظر **الكينونة والزمان** ، قد قيلت في العرض ، (التوسيع الملموس للسؤال عن معنى **الكينونة** » (SZ ، ص . 1) ـ عن الكينونة إذن وليس فقط عن الكائن . فهدفه ، هو « تأويل الزمان كأفق ممكن لكل فهم للكينونة عامة » (سابقاً) . وإذا كان هيدغر يتكلم هنا عن ألـ « هدف المؤقت » ، وذلك لأنه يستند فقط الى الجزء **الأول** **للكينونة والزمان** الذي لم يُنشر منه في عام 1927 إلّا قطعتين على ثلاثة (أنظر SZ فقرة 8 : **مخطط الكتاب**) . إن القسم الأول فقط له هدف تأويل الكينونة إبتداءً من الزمان كما يدل

عليه عنوانه : تأويل الدَّازاين بالزمانية وتفسير الزمان كأفق ترنسندنتالي لسؤال الكينونة » ، القسم الثاني عليه أن يُعالج « سمات أساسية لتحطيم فينيمينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا حسب الخيط الهادي للإشكالية الزماناتية » . ولنحدد بدقة حالاً بأن هذا الهدف ـ الأولي تجاه ألـ « تحطيم » المتناول ـ الذي ينسبه هيدغر لما كان سيكوِّن النصف الأول للمؤلِّف بكامله ، لم ينفذ في عام 1927 ، لأنه لم يُرسِل للنشر المقطع الثالث لهذا القسم الأول ، المعنون ، « زمان وكينونة » الذي كان وحده سيعالج « تفسير الزمان كأفق ترنسندنتالي لسؤال الكينونة » ، والمقطعان الأولان ، « التحليل الأساسي التحضيري للدَّازاين » و« دازاين وزماناتية » ، يكونان كلاهما « التأويل للدَّازاين بواسطة الزماناتية » .

إن القراءة البسيطة المنتبهة للعرض في الكينونة ، والزمان قد أعطتنا إذن إشارة حول الطريقة التي يجب أن نفهم بها عنوان كتاب عام 1927 . إذا كان الهدف المُصوَّب له بعدها يتألف من إظهار أن الزمان هو الأفق الذي يجعل ممكناً كل فهم للكينونة ، مهما كان فلسفياً أو قبل ـ فلسفي ، فليس ممكناً إعطاء حرف الوصل « و » الذي يربط الكينونة بالزمان معنى التضاد ـ كما هي الحال للعبارة التقليدية « الكينونة والصيرورة »ـ ، يجب على العكس إعطاءه معنى وضع علاقة حميمة بين الكينونة والزمان ، وهذا ليس ممكناً التفكير به إلا إذا كان التحديد التقليدي للكينونة ككينوناتية وللزمان كتسلسل لآنات دقيقة يُهجران كلاهما لمصلحة فكرة أكثر أصلانية للكينونة والزمان التي تكون قادرة لتوضيح ما يسميه هيدغر بنفسه في دروسه لفصل الصيف 1930 « إنتماءها الضمني الحميم » (GA 31 ، ص 118) .

وهذا يتضح بدقة في المقدمة . المقدمة التي تتألف من « عرض لسؤال معنى الكينونة » لها هدف الإيقاظ من جديد لفهم معنى سؤال الكينونة في عصر كان خاضعاً للكانطية الجديدة ، والوضعية الجديدة ، وفلسفة الحياة والفينيمينولوجية ، ويعتبر كل أنطولوجيا على أنها مستحيلة . ففي قسمها الثاني (فقرة 5 و6) ، تعرض لما تتألف منه المهمتان الواجب إنجازهما لتطوير سؤال الكينونة ، اللتان تناظران القسمين من الكتاب المقصود . فهي تستبق هكذا بطريقة واسعة محتوى المؤلَّف غير المنجز المنشور عام 1927 والذي يخطط للسمات الكبيرة للإشكالية الإجمالية المعدة بواسطة هيدغر . ويصرح هيدغر فيها (SZ فقرة 5 ، ص 7) بأنه « إبتداء منه فالدَّازاين يحتوي ضمنياً عامة على شيء ما كالكينونة وبسطه هو **الزمان** » ـ وهذا يتضمن بأن كل أنطولوجيا تتحرك بدون معرفة في أفق الزمان مع أنها تُضاد ، كما تفعل الأنطولوجيا الكلاسيكية ، الكينونة بالصيرورة . لكن للوصول الى رؤية الزمان كالمجال الذي في داخله يقبع كل فهم (قبل ـ فلسفي) للكينونة ، ككل بَسْطٍ (فلسفي) للكينونة ، يُطلب « تفسير أصلاني للزمان **كأفق لفهم الكينونة إبتداءً من الزماناتية كموجود للدَّازاين الذي يحتوي على الكينونة** » . (سابقاً) . هذا التفسير يؤلف موضوع المقطع الثالث غير المنشور الذي يحمل عنوان « الزمان والكينونة » . إن التحليل للدَّازاين كما قال هيدغر أعلاه ، واستخلاص الزماناتية كشيء يؤلف معنى كينونته ، يمهد الأرض التي يمكننا أن نصل بها الى الجواب على السؤال عن معنى الكينونة . وذلك لأننا لا يُمكن أن نكشف الزمان كشيء يؤلف معنى كينونة الكائن الذي ليس هو الدَّازاين لكن معه فإن الدَّازاين هو في علاقة انطلاقاً من **الزماناتية** كمعنى لكينونته .

وإن ما يُثير الدهشة فعلياً هو أن نستنتج بأن الزمان في قبوله الدَّارج يُستعمل كمعيار وذلك لتمييز المناطق المختلفة للكائن . وهكذا فإننا نُضاد الزماني باللازماني (المكاني) ، وبالخارج عن الزمان (المثالي) أو فوق الزماني (الأزلي) حيث نفهم في كل مرة الزماني كشيء هو في الزمان . لكننا لم نسأل حتى هنا حول الواقع المسلم به بأن مثل هذه الوظيفة الأنطولوجية قد إنتقلت الى الزمان مع أن المقصود تماماً بالنسبة لهيدغر هو إظهار « **كيف أن الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان الموضحة والمفسرة تماماً** » (SZ ص 18) .

إن محتوى المقطع الثالث يُرى هكذا بوضوح محدد : بعد إظهار أن الزمان هو أفق كل فهم للكينونة ، يصبح المقصود بالمقابل هو إظهار أن الكائن يُفهم إبتداءً من الزمان ، وهذا يعني لا أقل من جعل الكينونة ذاتها مرئية في صفتها « الزمانية » أو بالأحرى « الزماناتية » لأن المقصود من هنا هو الإشارة الى الرابطة **الإيجابية** التي تُقيمها كل أنماط الكينونة مع الزمان ، وهذا هو الحال للكائن الذي يُقال لا زماني أو فوق زماني (SZ ، ص 18) . وتُعرف إذن **الزماناتية** (Temporalität) في أنماط الكينونة التي يمكننا منذ الآن أن نصفها بـ « **الأفقية** » ، بالمعنى الذي تُفهم به في أفق الزمان ، وبعد ذلك تُنسب الزماناتية (Zeitlichkeit) الى الدَّازاين الذي يحتوي الكينونة والتي يجب حقاً أن لا تفهم **كزماناتية** ضمنية لكنها تُميز مع ذلك عن **الزماناتية** الأفقية للكينونة بواسطة صفتها التخارجية (SZ فقرة 65) . فالمقصود إذن هو الإشارة بواسطة تمييز مصطلحي الى الإختلاف في العلاقة التي يُقيمها الدَّازاين مع الزمان من جهة والكائن الذي ليس هو من نظام الدَّازاين من جهة أخرى . لكن

هـذا الإختلاف ليس أبـداً تضاداً : فـالتخارج والأفق همـا ، كما سنرى ، حدان لا ينفصلان وانطلاقاً من تضايفهما تماماً يجب فهم العلاقة بين الكينونة والزمان .

إن الجواب الملموس عن سؤال معنى الكينونة لا يُوجد إذن إلاّ في العرض الإشكالي للزماناتية وإن هذا الجواب هو الـذي سيصبح الخيط الهادي للبحث الأنطولوجي الذي يطرحه على نفسه هيدغر في القسم الثاني للكينونة والزمان الذي سيحتوي هو ذاته على ثلاثة مقاطع تتعلق بالتتابع بكانط ، بـديكارت وبـأرسطو والتي تكـون حسب هيدغر المراحل الحاسمة لتاريخ الأنطولوجيـا (أنظر SZ ، فقرة 8 ، مخطط الكتاب) . إن هدفـه هو « التحـطيم للأسـاس التقليدي الذي يصدر عن الأنطولوجيا القديمة في إتجـاه التجارب الأصلانية التي أخذت منها التحديدات الأولية للكينونة التي ظلت بعدها هي التحديدات المُوجِّهة » (SZ ، ص 22) . فالمقصود إذن هو أقل من زعزعة أو من قلب للتقليد الأنطولوجي بل هو إيضاح أصل تصوراتـه الأساسيـة وتحديـد حدوده . فـالطريق الـتراجعي « للتحطيم » يقود هكذا من اللحظة الكانطية حيث تأويل الكينونة قد تموضع بعلاقة مع الزمان الى اللحظة الديكارتية التي ظل كانط من أشياعها . وهذا يتميز بـواسطة حـذف التحليل الأنـطولوجي لـذاتية الـذات التي تـأتي ذاتهـا من غيـاب الصراع النقـدي مـع الأنطولوجيا القديمة التي نقلت الى ديكارت بواسطة الإسكـولائية الوسيطية . فالمقصود إذن في مرحلة ثالثة ، هو إظهار المعنى وحدود الأنطولوجيا القديمة ذاتها على ضوء الإشكالية الزماناتية .

وبما أن الأنطولوجيا القـديمة ذاتهـا ، تفهم الكينونـة إبتداء من

الزمان ، لكن بدون أن يكون لها معرفة واضحة بهذه الوظيفة الأنطولوجية الأساسية للزمان ، فهي على العكس تعتبر الزمان ككائن بين غيره من الكائنات ، كما تُثبت بذلك بداية المؤلَّف الأرسطي في الزمان (الفيزياء IV ، فصل 10) الذي يبحث في ما إذا كان الزمان يكوِّن جزءً أم لا من الكائن قبل أن يحدد طبيعته . هذا التأويل الأول الموضَّح لظاهرة الزمان يظل حسب هيدغر هو المُحدِّد لكل مفهوم لاحق للزمان (SZص ، 26) . ويمكننا مع ذلك أن نجد شهادة إثبات بأن اليونانيين قد فهموا الكينونة كـ **Parousia** أو **Ousia** (SZ ، ص 25) . Ousia هو الحد الأساسي الذي يُشير عند أفلاطون وأرسطو لكينونة الكائن والذي يُفهم كـ كينوناتية . ففي دروس سابقة على **الكينونة والزمان** ، دروس فصل الشتاء لعام 1930 المعنونة في **جوهر الحرية الإنسانية** يحلل هيدغر بالتفصيل تعددية معنى هذا الحد (GA 31 ، ص 45 وتابع) . ففي اللغة الدَّارجة ، يعني هذا الحد المَسْكَن والمِلْك ، أي ما هو جاهز دائماً ، وحاضر دوماً . إن هذه الدلالة الأساسية هي التي جعلت ممكناً الإستعمال التقني للحد كإسم لكينونة الكائن في اللغة الفلسفية . إن الدلالة الزماناتية لِلْـ Ousia ، التي ظلت محجوبة عن أفلاطون وأرسطو ، هي إذن دلالة « الحضور الدائم » . وإبتداءً من هذا المعنى المختبىء يمكننا أن نفهم لماذا Ousia تستعمل لتكوين الحدود Parousia (حضور) وApousia (غياب) . إن الأطروحة التي يوسِّعها هيدغر في هذا الخصوص تتألف من التأكيد بأن Parousia تؤلف ببساطة تشكيلاً أكثر وضوحاً لمعنى ألْـ Ousia (GA 31 ، ص 61 ـ 65) الذي يُظهر إذن معناه الزماناتي الخاص .

إن المعنى الأنطولوجي ـ الزماناتي لِلْـ Ousia هو إذن « حضور » (Anwesenheit) ، وهذا يعني بأن كينونة الكائن تُفهم بعلاقة مع نمط محدد للزمان ، الحاضر (Gegenwart) . فما الذي يفسر هذه الأولية الكاملة للحضور ؟ يُظهر هيدغر بأنها تأتي من « الخيط الهادي » الذي إختارته الأنطولوجية اليونانية . فكل أنطولوجيا يجب بالضرورة أن تُعطى طريقاً موصلاً للكينونة . لكن الفكر اليوناني الفلسفي وقبل ـ الفلسفي يُحدِّد الإنسان كَـ Zôon Logon ekhon ، أي كحي يمتلك الكلام . هذه الإشارة للوغوس كبُعد خاص للإنسانية تُفسر بأن أفلاطون يُعطي للفلسفة ، أي للأنطولوجيا ، إسم الديالكتيك ، الذي يفهمه في السفسطائي ـ وهو حوار يكرّس له هيدغر دروسه في فصل الشتاء 1924 ـ 1925 (GA 19) ـ كمناقشة للعلاقة التي تقيمها بينها الأجناس العليا . فإذا كان الديالكتيك ، مع أرسطو ، قد أصبح زائداً ، فليس ذلك لأنه لم يفهمه أبداً ، بل لأنه رأى حدوده : إن ألْ legein ليس فعلياً الخيط الوحيد الموصل للإنطولوجيا ، ألْـ noein ، أي الإدراك الصافي لما هو هنا سابقاً ، الذي يرى فيه أرسطو ، كما رأيناه ، مكان أصل الحقيقة ، النمط الأكثر بساطة للوصول الى الكينونة حيث بارمنيدس كان قد صنع الخيط الموصل لتأويله الكينونة في القطعة 3 من قصيدته :

to gar auto noein estin te kai einai

« النَّفسه هو في نفس الوقت فكر وكينونة » . لكن ألْـ legein وألْـ noein لهما نفس البنية الزماناتية : وهي « الإحضار » الصافي لشيء ما حيث يظهر من خلالها . لهذا السبب فالكائن الذي يظهر على ضوء اللوغوس أو ألْـ noesis لا يُمكن أن يفهم الاّ كحضور ، أي كَـ ousia .

إن هذه الدلالة الزماناتية للكينونة إذن هي التي تخترق كل تاريخ الأنطولوجيا حيث « التحطيم » ـ الذي يجب فهمه كما يشير هيدغر اليه كَـ « تفـ ـ كيك » (GA 24 ، ص 31) ـ يهدف إلى إظهارها . لهذا فإن هيدغر يمكنه أن يكتب في نهاية الفقرة في المقدمة : « إن سؤال الكينونة يكتسب صلابته الحقة فقط في إنجاز التحطيم للتقليد الأنطولوجي » (SZ ، ص 26) . إن الجـواب على السؤال عن معنى الكينونة في القسم الأول ـ وهذا المعنى هو زماناتي ـ سيسمح في إظهار ما يؤلف مكان الأصل لتاريخ الأنطولوجيا في القسم الثاني ـ أي الزمان ذاته . وما إتضح هنا هو المعنى الذي هو موضوع « تكرار لسؤال الكينونة » (أنظر SZ ، عنوان فقرة 1) : التكرار يعني فعليا هو « الطرح بطريقة جديدة » أي الطرح بطريقة أكثر جذرية لنفس السؤال . وبهـذا المعنى فإن هيـدغـر يكتب ، في دروسـه لفصـل الصيف 1930 الذي ذُكر سابقاً :

إن السّؤال المُوَجِّه : ما هو الكائن ؟ يجب بالضرورة أن يتحول الى السؤال الأساسي الذي يستعلم عن ألْـ « وَ » في الكينونة والزمان ، وهكذا عن أساس الواحد والآخر . فالسؤال الأساسي يُطرح هكذا : ما هو جوهر الزمان حتى تؤسس الكينونة في داخله ، وفي مثل هذا السياق فإن سؤال الكينونة كمشلكة موجِّهة للميتافيزيقا يستطيع ويجب أن ينتشر بالضرورة ؟ (GA 31 ، ص 116) .

إن مـا يحدد ضرْورة التحـول من السؤال الموجِّـه للفلسفة الى السؤال الأسـاسي لهيدغـر ، هو تـوضيـح فقط لميـزة سؤال ـ لِلْـ Fraglichkeit ـ أي السّؤال الموجّه . فالنشر التام للسؤال المـوجِّه يفرض فعلياً المساءلة عن البنية الشكلانيـة لكل سؤال وعـلى نمط كينونة الكائن الذي يسأل (أنظر SZ ، فقرة 2) . وهكذا فإن ما

هو سؤال موجّه لفكر ما ، والذي لا يرى في الإنسان سوى كائن بين غـيره ، يُصبح سؤالاً أسـاسياً لفكـر يسأل نفسـه حول **الأسـاس** لإمكانية فهم الكينونة : فالزمان بقدر ما هو هذا الأساس فهو ما يجعل إذن بنفس الوقت ممكناً من يُسأل ، أي الكينونة ، والـذي يَسْأل ، أي الإنسان . وما يصبح بعدها « غير قابل للإحاطة » ، هو السؤال عن جوهر الإنسان (GA 31 ، ص 125) بقدر ما هو متداخل في سؤال الكينونة . إن مشكلة تأويل كينـونة الكـائن لا تُطرح أبداً إبتداءً من توجيه أحادي الجانب على الكائن ألْـ قبل ـ مُعطى ، حول ما يُسميه هيدغر ألْـ **Vorhandenkeit** ، فهي تحتوي على بحث حول حَدَث العطاء ذاته (حَول ألْـ « إعطاء » لِـ «es gibt Sein») الذي لا يحصل إلاّ مع انفتاح الوجود الإنساني . وهكذا فتأويل الكينونة يتضمن ضرورياً تحليل الدّازاين .

زمانانية الـ « دازاين »
وتناهي الزمان

« إن السّعة المحتضنة للكينونة هي شيء واحد نفسه مع الإنعزال الهجومي للزمان » .

GA 31 ، ص 130

إن السؤال الذي يطرحه هيدغر ـ السؤال عن معنى الكينونة ـ لا يمتزج إذن أبداً مع السؤال الأنطولوجي التقليدي لأنه يتطلب شيئاً سابقاً : التحليل لكينونة هذا الكائن « النموذج » الذي يسميه هيدغر بالدّازاين (SZ ص 7) . إن « نموذجيته » تتكون من أنه يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة وهكذا فإن فهم الكينونة يَنتمي إليه . وهو إذن قبل كل شيء كائن أنطولوجي ، أو بالأحرى ، إذا شددنا على الميزة غير المضمرة لهذا الفهم للكينونة التي هي فعل قبل أن تتموضع ، هو قبل ـ أنطولوجي (SZ ص 12) . فالحد الذي ترجمت به الفلسفة الألمانية ، منذ كانط ، الكلمة existentia بِـ دَازاين : أي حرفياً « الموجود هنا » ـ يُستعمل بعدها لتسمية جوهر هذا الكائن ، لأن مفهوم الكينونة ينتسب إليه ، والذي لا يمكن أن يُحدَّد بشكل آخر إلاّ على نمط الإمكانية كوجود . وهذا الحد ذاته ، المقصود تناوله في معناه الحرفي (الوقوف خارج ، إنتصب ، ظَهر) ، لا يدل أبداً على الواقعة البسيطة في أن يكون لكائن ما ، لكن فقط ، على نمط الوجود الخاص بالدّازاين . إن الفهم الفعْلي الذي للدّازاين عن ذاته هو إذن فهم وجودي . لكن على العكس فإن ما يُسميه هيدغر بالتحليل الوجداني لا يُوضع ببساطة في المستوى « الأنطوقي »

للتصرف الفردي الملموس ، لكن في مستوى البَسْط الموضوعاني لبنيته الأنطولوجية . إن مهمة التحليل الوجداني تتعلق بتمييز وبتحليل أنماط الكينونات الأساسية للدّازاين ، أي وجودانياته . إن الفرق بين الوجودي والوجوداني ، الذي كان مجهولاً من القُرّاء الأوائل للكينونة وللزمان والذي هو في أصل المعنى الوجودي المعكوس ، يجب أن يُشار إليه بوضوح تام . فليس هناك من مستوى وجوداني بدون أساس وجودي ، أي بدون ما للدازاين من فهم عن وجوده الخاص في كل مرة بطريقة مفردة . لكن التحليل الوجوداني لا يُصوِّب فقط الى كائن خاص بجانب كائنات أخرى ، إنه يخص كائناً يفهم الكائنات الأخرى وذلك لأن له مفهوماً لكينونته الخاصة ـ هو كائن يشبه ما يقوله أرسطو عن الروح « هي بنوع ما كل كائن » (SZ ص 14) . وبما أن التحليل الوجوداني هو تحليل هذا الكائن « قبل ـ الأنطولوجي » الذي هو شرط إمكانية كل أنطولوجيا موضوعانية فهو يؤلف الأنطولوجيا الأساسية التي تُستعمل كأرض لكل الأنطولوجيات المحلية التي لها مهمة إيضاح نمط وجود كائنات تختلف عن الدّازاين ، أي التي تنتسب مثلاً الى مجال « الطبيعة » أو « الحياة » أو كذلك « المكان » الخ ، (SZ ص 13) . إن سؤال الكينونة الذي يفهم بهذا المعنى ، وأبعد ، أن يكون تأملاً بحتاً في خصام مع العموميات الأكثر عمومية ، هو على العكس الأكثر واقعية ، لأنه ليس سوى « التجذير لميل للوجود الذي ينتسب بجوهره للدّازاين ذاته ـ أي المفهوم ألْ قبل ـ أنطولوجي للكينونة » (SZ ، ص 15) .

ويبقى مع ذلك أن نفهم لماذا لا الأنطولوجيا اليونانية ولا الأنطولوجيات الحديثة لم تُطَوِّر كمقدمة ضرورية « أنطولوجيا

للدّازاين » . فكيف يحصل أن ينكر الـدّازاين نفسه ذاتها كشرط لإمكانية كل أنطولوجيا ؟ يجيب هيدغر عـلى هذا السؤال الضمني مظهراً بأنَّ الدّازاين ، إذا كان أنطوقياً فهو الكائن الأقرب منا وهو بالأحرى أنطولوجيا الأكثر بعداً . لأنه إذا كان الدّازاين قادراً تماماً لأن يفهم نفسه ، فإن عنده نزوعاً لأن ينكر ذاته كدازاين ، أي أن يفهم ذاته إبتداءً من الكائن الذي ليس هو ذاته والذي هو دوماً في علاقة معه : إنه المفهوم الذي له عن العالم والذي ينعكس (بمعنى إنعكاس الضوء) على المفهوم الذي له عن ذاته . وبقدر مـا هي التـأويلات المتعـددة للدّازاين غنية والتي نمتلكها منذ مـدة أي ـ السيكولوجيا ، الأنثروبولوجيا ، الإيتيكا ، السياسة ، التاريخ الخ ـ فإن هذه التأويلات الوجودية لا تستوعب بـالضرورة وجودانيـة الدّازاين ، أي ما يُميزه عن كل كائن آخر . فللدازاين بـالأحرى « بـالطبيعـة » نزوع لفهم إختـلافه بـالنسبة للكـائنـات الأخـرى كاختلاف أنطوقي وليس كاختلاف أنطولوجي . ولأنه يفهم ذاتـه حسب نموذج الكائن « الطبيعي » فإن التكوين النوعي لكينونته يظل خافياً عليه . فالمقصود إذن عند هيدغر هو إنتاج تحليـل للدازاين بطريقة جديدة ، وبما أنه يُصبح مصنوعاً حسب توجه صريح بالنسبة لسؤال الكينونة ، فهو يكون قابلاً لإعطاء تبرير وجوداني للتأويلات الموجودة سابقاً . لكن التحليل الوجوداني يجب أن لا يفرض أيـة « شبكة للقراءة » مقررة سلفاً ، إذ يتوجب عليه على العكس ترك الدّازاين يظهر بنفسه كما هو عليه في يومياته الروتينية المعتدلة ، أي كما هو عليه أولاً وغالباً . والمقصود تحليله ، هو إذن الوجود الواقعي للدّازاين ، بدون الإنطلاق أبداً من جوهر مُفترض مسبقـاً أو من مثال مرسوم سلفاً له .

والمهم على كل حال هو عدم نسيان الغائية في هذا التحليل . إن له ميزة تمهيدية : فهو يُباشر ليسمح بتوسيع السؤال عن الكينونة ، كما هي ، والتي لا تتمازج مع كينونة الدّازاين . ولهذا فهو لا يُكوِّن أنطولوجيا كاملة للدّازاين ولا يستطيع أبداً أن يُزوِّد بأساس كاف لأنتروبولوجيا فلسفية ، وهذا لا يعني مع ذلك بأن المشروع للأنتروبولوجيا الفلسفية لا يستطيع أن يجد في التحليل الوجوداني بعضاً من عناصره الجوهرية . ولهذا فهو يُحضِّر وذلك بتحديده لإخراج كينونة الدّازاين بدون تأويل معناها كذلك ـ وهذا ما يُكوِّن موضوع المقطع الأول المعنون : « التحليل الأساسي التمهيدي للدّازاين » ـ أي « باستخلاص الأفق المطلوب للتأويل الأكثر أصلانية للكينونة » (SZ ، 17) . هذا الأفق لا يُمكن أن يُعطى إلاّ بواسطة تأويل هو ذاته أكثر أصلانية من كينونة الدّازاين التي تتكون من رؤية المعنى الأنطولوجي في الزماناتية الذي حدده القسم الأول ككينونة للدّازاين ، وهو القلق . وهذا ما حدث في الفصل الثالث للقسم الثاني ، المعنون ذاته « دَازاين وزماناتية » . وبالفعل ففي الفقرة 65 تنكشف الزماناتية كمكوِّن لمعنى القلق . فمن الممكن إذن على هذه القاعدة الأنطولوجية الخاصة تكرار التحليل التمهيدي : هذا التكرار يؤلف موضوع الفصل الرابع للقسم الثاني الذي يبسط تحت عنوان « الزماناتية واليومية الروتينية » ، المعنى الزماني للوجودانيات المستخلصة في القسم الأول . لكن هذا التكرار للقسم الأول بواسطة الثاني الذي يسمح بتأويل الوجودانيات كأنماط للزماناتية لا يؤلف مع ذلك الجواب على السؤال الموجِّه والذي هو سؤال معنى الكينونة ، لكنه لا يفعل سوى تزويده بالأرض التي يمكن أن نحصل على هذا الجواب إبتداء منها . ففي القسم الثالث تحتم القيام بهذه المهمة ، كما يُشير إليه تماما عنوانه

« الـزمان والكينـونة » الـذي لا يحتـوي ، عـلى عكس القسمَـين السابقين ، على مرجع للدَّازاين . ويظهر إذن بجلاء ، وبالقراءة الوحيدة للفقرة 5 في المقدمة ، والتي إرتضينا متابعتها سابقاً ، بأن الجزء المنشور من الكينونة والزمان لا يسمح بالإجابة على السؤال الموجِّه لمعنى الكينونة ، لكن بقدر ما هو تأويل للدَّازاين بواسطة الزماناتية فإنه لا يكوِّن سوى مسار في إتجاه الهدف المنشود ، وذلك كما يعترف به هيدغر ذاته في الفقرة الأخيرة لنص 1927 (SZ فقرة 83 ص 436) . إن هذا المسار هو الذي يجب الآن السير فيه قبل الرجوع الى السؤال الحاسم عن عدم إنجاز **الكينونة والزمان** .

تأويل « الدَّازاين » كقلق

يبسط هيـدغر في الفقـرة 65 المعنى الأنطولـوجي لكينـونـة الدَّازاين كزماناتية حيث يجد التحليل الوجوداني هدفه . لكن قبل الوصول الى هنا ، يجب التوقف عند مرحلة أساسية ، وهي التي تكوِّن الفقرة 41 حيث التحليـل الوجـوداني التمهيدي ذاتـه يبلغ هـدفه ، وهـو تحديـد المعنى الوجـوداني للبنية الأسـاسية للدَّازاين كقلق . وما المقصود في القسم الأول ، سوى الوصول الى تأويل « تركيبي » يُجمِّعُ في كُلٍّ الوُجُودانيات التي كانت قد مُيِّزت في خلال التحليل . لهذا فإن الفقرة 39 التي تفتتح الفصل السادس والأخير لهذا القسم تتعلق حول « السؤال عن الكلية الأصلية للكل البنيوي للدَّازاين » . ومن الضروري إيضاح الظاهرة الموحِّدة التي هي في أصل تعددية اللحظات البنيوية التي إستخلصها التحليل . وذلك لأن تحليل الدَّازاين،وليس التحليل الترنسندنتالي الذي فُهِم بجلاء من قبل كانط «كتفكيك لملكة الفاهمة ذاتها»وذلك لإظهار ألْـ«رابطة في مذهب » لتصورات تُكَوِّنه ، لا يُمكن أن يُفهم كتفكيك لعناصر

بسيطة ، بل على العكس كتمفصل لوحدة بنيوة (Z ، ص ، 150) . إن السؤال عن وحدة الدَّازاين لا يظل أقل حساسية ، لأن كل التصورات التقليدية للكلية لها نموذج الشيء ضمن ـ الدنيوي ولا تستطيع بالتالي أن تنطبق على الدَّازاين . إنها حالة تصور الكلية المركبة أو totum Syntheticum التي تفترض مُسبقاً إستقلالاً للأجزاء بالنسبة للكل والتي تفهم عملية التجميع كحشد بواسطة بناء للعناصر . وهذا يسمح لأن نفهم لماذا التأويل الذي يريد أن يفهم الكل لا يمكن أن يقبل أن يكون مراجعة بسيطة : وعلى العكس فهو بحاجة لأن يصل الى الكل ، إلى « نظرة مخترقة تماماً الكل ، تصل الى ظاهرة موحِّدة في أصليتها موجودة قبلاً في الكل ، بحيث أنها تؤسس أنطولوجيا الإمكانية البنيوية لكل لحظة بنيوية » (SZ ص 181) . هذه الظاهرة الموحِّدة ليست مع ذلك هي arkhê ، أي ليست أصلاً له البساطة والوحدانية لعنصر أخير في البناء (SZ ، ص 334) . ويبطل فيه التعدد . إن تعددية اللحظات ، بعيداً عن أن تكون مُسْتَبْعَدة ، هي بالعكس مَطْلُوبة بالوحدة البنيوية لكينونة الدَّازاين والكلّية « المتعذر تمزيقها » والتي تشكلها بقدر ما هي كُلّ بنيوي مُمَفْصل . إن النماذج الأُنْطُوقية الكلية هي نماذج مكانية للبناء ولحشد أجزاء مستقلة وهي تفترض المكان ، ونظام ألـ **Partes extra partes** كوسط للتشتت يمكن التجميع إبتداء منه . وعلى العكس فالقول بأن « الموجود ـ في ـ العالم هو بنية أصلانية ودوماً كلية » (SZ ص 180) يعني على العكس بأن الدَّازاين لا يفقد أبداً « تَمَامِيَّته » ، وأن هذه تتوه في الزمان لأنها مكونة ليس من أجزاء ولكن من « لحظات » غير قابلة للإنفصال الواحدة عن الأخرى . ونرى هنا بوضوح بأن هيدغر ، باستعماله للحد بنية ليشير لما لا يمكن أن يفهم كتنسيق بسيط لبعض

العناصر ، يريد أن يؤكد الميزة العلائقية المتجذرة (وليست الجوهرانية) وعلى الإعتماد الضمني المتعاكس للوجودانيات .

هذه اللحظات البنيوية ، هي الميزات الأنطولوجية الأساسية للدَّازاين ، أي الوجودانيات ، الوجودانية ، الوقائعية والموجود ـ الساقط (SZ ص 191) . هذه التحديدات الثلاثة الوجودانية هي نتيجة تحليل الموجود اليومي للدَّازاين ، حيث البنية الأساسية هي **الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم** . إن هذه البنية الأساسية هي التي تكوِّن نقطة الإنطلاق للتحليل الوجوداني (SZ ص 53) . ومن الجوهري بالنسبة للدَّازاين حيث جوهره يقبع في « أن يمتلك الكينونة » ، أي في وجوده (SZ ص 42) أن لا يكون ممتزجاً مع شيء ضمني في العالم ومُعطى سابقاً (Vorhanden) . وهذا هو السبب الذي من أجله فإن العالم ليس بعلاقة خارجية مع الدَّازاين ، لكن يُشكِّل بالأحرى شيئاً مُكَوِّناً منه (SZ ص 52) . لكن يمكن أن ننظر الى الظاهرة الموحِّدة للموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم من خلال منظورات ثلاثة ونستخلص هكذا اللحظات الثلاث البنيوية التي تُكوِّنه :

1 ـ ألْ « في العالم » ، هي لحظة تكوِّن موضوع الفصل الثالث للقسم الأول (الفصلان الأولان يُدخِلان على التحليل التمهيدي وعلى أطروحته : الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم) : « حسب العالم » . ففي هذا الفصل ، يريد هيدغر أن يظهر بأن التصور الأنطوقي للعالم الذي يحتوي هذا العالم كمجموعة كائنات لا يهتم للبنية الجوهرية لحب العالم التي لا تكوِّن تحديداً للكائن اللاإنساني ، لكن على العكس تكون صفة للدَّازاين ذاته (SZ ص 64) . هذا التصور الأنطولوجي ـ الوجوداني للعالم لا يمكن بأي طريقة أن

يُصبح مفهوماً إبتداء من ألْ « طبيعة » وذلك بالمعنى العصري لهذا الحد (أي كموضوع للعلوم الفيزيائية) . ويجب على العكس الإنطلاق ، لإيجاد مدخل لإشكالية دنيوية العالم بما هي عليه ، من الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم اليومي ومن تأويل الكائن الذي يُلاقى في العالم المحيط بنا .

2 ـ الكائن الذي هو على نمط الكينونة في العالم : إنه الدَّازاين اليومي الذي لا يُجيب على السؤال ماذا ؟ الذي لا يخص إلاّ الأشياء الدنيوية الضمنية في العالم ، لكن على السؤال من ؟ إن تحديده يكوِّن موضوع الفصل الرابع للقسم الأول : « الموجود ـ في ألْ ـ عالم بقدر ما هو موجود ـ مع وموجود ـ ذاته . ألْ « هُمْ » » .

3 ـ ألْ « موجود ـ في » ، أي اللحظة المكوِّنة لعلاقة الدَّازاين بالعالم . الفصل الخامس للقسم الأول الذي يُعالجه تحت عنوان : « الموجود ـ في بقدر ما هو عليه » مكوَّن من جزءين :

أ ـ التكوين الوجوداني لِـ هنالك .
ب ـ الموجود اليومي للهناك وسقوط الدَّازاين

ويُمَيِّزُ إذن على « مُستويين » وبموجب ذلك فالدَّازاين هو « هنالك » خاصّة ، أي ثُغْرته : تكوينه الوجوداني الأولي ونمط وجوده اليومي . إن المستوى الأول يحتوي التحليل لثلاثة وجودانيات أو لثلاثة طرق أصلانية مشتركة مكوِّنة للدَّازاين بقدر ما هو ثُغْرَته : **الحالة** ، **الفهم** ، **والخطاب** . المستوى الثاني الذي يُعالج صفات وجودية للثُّغرة في الدَّازاين اليومي سيتناول النمط **الساقط** للخطاب والفهم في الثرثرة ، **والفضولية** ، **والإلتباس** . فالسقوط لا يتعلق فقط بالوجدانية ، لكن كذلك بوقائعية

الدَّازاين ، أي وجوده ـ المُلقى وحالته : إنه يمتاز بالحركية النوعية للدَّازاين التي بها « مهما يكون طويلاً ما هو عليه ، (فهو) يبقى باندفاعه ويُجرَف في دوَّامة خطأ ألْ هُمْ » (SZ ، ص 179) .

وبالنسبة للفصل السادس والأخير لهذا القسم الأول ، فهو مكرَّس لما يصنع الوحدة في هذه اللحظات : « القلق ككينونة الدَّازاين » .

إن التعبير « موجود ـ في » بالفرنسية يُشبه ألْـ In-Sein الألمانية ويُمكن أن يُفهم أولاً في معنى « أن يكون داخلاً في » ، وهذا لا يتعلق إلاّ بالأشياء المتداخلة بالعالم التي هي بالفعل محتوية الواحدة في الأخرى (الماء في الكوب والشجرة في الغابة) لكن ليس أبداً بالدَّازاين الذي ليس داخلاً في العالم بل هو بعلاقة جوهرية معه . يجب هنا إذن تمييز المعنى المقولي لِـ « في » الذي لا ينطبق إلاّ على الكائنات المتداخلة في العالم ، ومعناها الوجوداني الذي لا يُحيل الى علاقة مكانية للإشتمال لكن الى المعنى الأصلاني لِلْـ «in» الألمانية ، حيث يذكر هيدغر بأنها تُحيل الى الفعل «Innan» الذي يعني « سَكَنَ » (SZ ص 54) . هذه العلاقة للإسْكَان في العالم تتحقق في اليومية الروتينية ـ أي أولاً وغالباً ـ كَـ « موجود ـ قرب » العالم (Sein bei der Welt) حيث يجب فهمه بدوره ليس بالمعنى المقولي للتجاور المكاني ، لكن بالمعنى الوجوداني للقرب ، للتماس والملاقاة الممكنة للكائن . ومن المؤكد يمكن « في بعض الحدود » و« حسب شرعية ما » إدراك الدَّازاين كشيء ما بسيط مُعطى ، كَـ Vorhandenes بَسيط ، وبما أنه متداخل في المكان فهو كذلك بلا عالم . لكن هذا يفترض أن نحذف وجودانيته أو أن نتجاهلها ،

وليس المقصود مع ذلك رفض كل مكـانية للدّازاين ، لأن ذلـك معناه أن نخاطر ونصنع منه روحاً بحتة لا يكون لها سوى علاقات متخارجة مع المكان . يجب على العكس عدم الإحـالة الأحـادية الجـانب للمكانيـة على صعيـد الجسد ـ ومعنى ذلـك الـوقـوع في الصعوبات النظرية التي تتصور الإنسان كموجود مكوَّن من نفس ومادة وحيث لا يُمكن أن يُفكَّر هذا التكوين إلاّ على صعيد التجاور المكاني ـ لكن يجب أن نفهم الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم كـالتكوين الأساسي للدّازاين ، وإدراك مكانيته الوجودانية (SZ ص 56).

وفي نطاق الفصل الثالث يحاول هيدغر أن يحدد المكانيـة النوعيـة للدّازاين : وهو ليس في علاقة تداخل مع المكان بل في علاقة عطاء والتي يجب فهمها كترتيب في الموضع الذي هو بالأساس ترتيب في المكـــان (Einraümen) (SZ ص 111) . هـذا « الـترتيب في المكان » هو وجودانية الدّازاين ، وهذا ما يتضمن بأن يكون الوجود هو كذلك مكاني كما هو زماني . وهذا لا يعني القول أبداً بأن المكان هو شكل « للذات » من خلاله تُدرك العالم ، لأن ذلـك يفترض مسبقاً كذلك إختلافاً جوهرياً بين الذات والعـالم . وعلى العكس فبقدر ما الدّازاين موجود في ـ ألْ ـ عالم فهو « يمنح » و« يـرتب » المكان : إنه مكاني لأنه في ـ ألْ ـ عالم وليس داخلاً في العالم لأنه مكاني . فمن الواضح من وجهة النظر الوجودانية بأن « المكان لا يُمكن تصوره إلاّ بالـرجوع الى العـالم » (SZ ص 113) ، لكن بالنسبة للفكر الكلاسيكي الذي لا يرى في العالم إلاّ مجموع الأشياء الموجودة أي كلية الكائن ، وليس وجودانيتها فهو على العكس يُفكِّر العالم ابتداء من المكان .

إذا كان الدّازاين بهذا القدر « مُمَكَّناً » و« مُزَمَّناً » ، فإن مشكلة

وحدته لا تُطرح إلّا بإلحاح كبير . لقد رأينا بأن وحدة الدّازاين هذه لا يُمكن البحث عنها في « مُركّب » خارج عن العناصر التي تجمعها ، لكن على عكس ذلك يجب أن توجد في نمط وجود الدّازاين ذاته . لكن تحليل الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم اليومي لا يضعنا في حضور الدّازاين إلّا بقدر ما يوجد في نمط التشتت : إنَّ ذات الـدّازاين اليومي هي ذات ألْ « هُمْ » (Man-Selbst) التي يجب تمييزها عن الذات التي فهمت ذاتها تماماً (SZ ص 129) . وما يُجيب على السؤال « مَنْ » ؟ في مستوى الإنشغال اليومي الذي يتميز بالإنغماس في العالم ، فهو ليس هذا أو ذاك الدّازاين المحدد ، لكن الحيادي ، ألْ هُمْ ، الذي يكوِّن الظاهرة الأصلانية التي على كل دازاين أن يبدأ منها وأن يجد نفسه . وليس إذن على أرضية الهُمُوم اليومية الروتينية التي يكون الدّزاين مشتتاً فيها سيستطيع أن يجد وحدته لأن ها هنا هو المستوى الذي لا يكون به خصوصاً هو ذاته . إن الـدّازايـن يمكـن فعليـاً أن يكـون ذاتـه بـنـمط خـاص (Eigentlichkeit) أو بنمط غير مناسب (uneigentlichkeit) **لأنـه** هو إمكانيته ويجب عليه أن يمتلك وجوده الخاص (SZ ص 43) .
إن إختيار المراجع الصارمة للتعبيرات Eigentlichkeit-uneigent-lich keit التي نترجمها عادة بـ أصالة ـ لا أصالة لا يتضمن مع ذلك في ذاته أي مفهوم أخلاقي : يجب التذكير في هذا الخصوص ، وهذا ما نميل لنسيانه أو تجاهله ، بأن أصل هذه المرجعية يُوجد في **الأبحاث المنطقية** عند هوسرّْل ، الذي وجد هو ذاته عند أستاذه برنتانو التمييز بين النمط الخاص للفكر الحدسي والنمط غير المناسب للفكر الرمزي (أنظر على هذه النقطة الملاحظة في الصفحة 236 [215] لفلسفة الحساب والفصل VIII **للأبحاث المنطقية**

السادسة) . وأن يكون التصويب « فارغاً » ، أي الفكر الرمزي ، الذي يكوِّن أولاً وعلى الغالب نمطنا في التفكير ، فإنه يستطيع أن يصل إلى امتلائه الحدسي ويُصبح هكذا فكراً « أصيلاً » ، وهذا ما يعلمنا إياه **البحث** السادس المنطقي ، وهو نص يمثل لهيدغر الذروة في فينيمينولوجيا هوسِّرْل . هذا التمييز المُحوَّل الى مجمل الدَّازاين يهتم بالميزة اللاجوهرية للدَّازاين ، ولـ « خُصُوصِيته » . وما هو الـدَّازاين أوَّلاً وغالبـاً ، سوى ذات عـلى نمط التشتت ، بالنسبـة للموجود ـ ذاته في خصوصيته ، فهو « لا يرتكز مع ذلك على حالة استثنـاء ، حيث الذات تُصبح منفصلة عن ألْ هُمْ ، إنـه عـلى العكس **تغيير وجودي لِلْـ هُمْ بقدر ما هي وجودانية أساسية** » (SZ ص 130) . فالكلام هنا عن تغيير ، هو من جديد إستعارة للغة الفينيمينولوجيا الهوسِّرْلية لتأكيد واقع أنـه ليس هناك « ذاتـان » مختلفتان جوهـرياً ـ ألْ هُمْ والـذات « الأصلية » ـ لكنْ ضربـان مختلفان كي يكون نفس الذات (يقول هوسِّرْل قَصْدِيَّتين مختلفتين لنفس الموضوع) .

إن ما يميز هـذا الموجـود ـ ذاته في نمط غـير ملائم في اليـومية الـروتينية ، هي هـذه الوجـودانية التي يُشـير إليها هيـدغر بـاسم Verfallen ـ **السقوط** ـ التي يجب عدم إعطائها أي معنى محقر لأنها لا تعني سقـوط الدَّازاين إبتـداء من حالـة أكثر أصـلانية ، أكـثر صفاء ، وأكثر علواً ، لكن ببساطة الموقف المألـوف للإنغـماس في العالم وتماهي الدَّازاين معه بالإنشغال . هذا السُّقوط الى « العالم » ـ Verfallenheit an die «Welt» (SZ ص 75) : المزدوجان يعنيان هنا أن العالم في الإنشغال اليومي يؤخذ كمجموع الكائنات وليس (كوجوداني) ـ لا يعني أبداً الخروج من الجوهر بالنسبة للدَّازاين،

لكن على العكس تحقيق وجوده ـ في ـ ألْ ـ عالم بطريقة فعّالة : ففي اليومية الروتيينية فالذي ـ لا يكون ـ ذاته ـ نفسها على الخصوص يكوِّن إمكانية إيجابية للدَّازاين . ولن يظل بأقل من أن الإمكانية الإيجابية للسقوط بقدر ما هي إنغماس في العالم ، تجد أصلهـا في هروب الدَّازاين أمام ذاته وفي قدرته أن يكون الوجود ـ ذاته بطريقة خاصة (SZ ص 184) . لكن الظاهرة هذه للهروب أمام ذاته ـ نفسها لا تبدو لأول وهلة موجبة لأن تزود بقاعدة ظواهرية للبحث عن هذا النمط لوجود الدَّازاين والذي ، وبكونـه مُقاداً بـواسطة كينونته الخاصة أمام ذاته ، يُصبح سهل الوصول الى ذاته ، لمصلحة تَبْسيطٍ ما ، ككل بنيوي (SZ ص 182) . لكن يجب أن لا نخلط هنا وبدقة الوجودي والوجـوداني : فمن وجهة نـظر الوجـودي ، فالدَّازاين في الهروب ، ينغلق على ذاته كدازاين بشخصه ، لكن في المستوى الوجوداني ، فإن هذا الإنغلاق على الذات بنمط خـاص يظل كذلك ثُغرة على نمط الحرمان ، لأن الدَّازاين يهرب أمام ذاته . فإن تَهْرب من ذاتك ـ نفسها ، هو كذلك أن تُواجه ذاتك : « وهذا الأمام الذي يهرب اليه ، فالدَّازاين تماماً « بعد » ذاته » (SZ ص 184) . لكنه لا يستطيع بكل دقة إذن الهروب من ذاته إلاّ إذا وُضع في حضور ذاته . لكن هذا الصِّدام لم يدرك ولم يفهم ، لقد حُسَّ فقط ، **لأن ما يُحدِث الهروب هو الخوف . كل تراجع ليس بالتأكيد هروباً بالضرورة ، لكن التراجع أمام ما يُحدِث الخوف له صفة الهروب . لكن هل يمكننا الخوف من ذاتنا ؟ لقد حلَّل هيدغر سابقاً الخوف كنمط لِلْـ** Befindlichkeit (في الفقرة 30) ـ للحالة التي تكوِّن وجودانية الدَّازاين بقدر ما هو موجود ـ في ـ ألْ ـ عالم ، وهذا الإختيار الذي له صبغة خاصة (الخوف أكثر من الفرح أو

الحزن) لم يكن بالتأكيد تعسفياً . هذا التحليل قد أظهر بأن الخوف لا يُمكن أن يَحْدث إلاّ بكائن ضمني في العالم الذي يقترب إبتداء من منطقة محددة في العالم . لكن في الهروب الذي يميز الموجود - الساقط ، فإن الدّازاين يهرب أمام ذاته ، وليس أمام كائن ضمني في العالم ، وأكثر من ذلك فإن هذا الهروب له صفة خاصة لأن يتكون من التحول نحو العالم والإنغماس فيه . فليس إذن المقصود هو الخوف أو الخشية (Furcht) بل الشجن (Angst) .

إن هيدغر يميز فعلياً وبدقة هذين النمطين للحالة ، مع أن التقليد المسيحي في مجمله يميل بالأحرى للمزج بينهما ، وذلك بالرغم من أن المؤمن كيرجُوْرد هو الذي قطع شوطاً بعيداً في تحليل ظاهرة الشجن (SZ ، ص 190 ، ملاحظة) . ويعترف هيدغر بدينه تجاه تحليلات كيرجُورْد ليس فقط بالنسبة للشجن ، لكن كذلك للوجود وللحظة (SZ ص 235 ملاحظة وص 388 ملاحظة) ، وبالإشارة الى حدودهما : فإن كيرجُورْد ، ولأنه ليس مفكّراً ، بل هو كاتب مسيحي - فهو « الوحيد المتفهم لمصير عصره » قال ذلك عام 1943 (HW ، ت ص 205) - ولم يخرج من البُعد الايماني وقد ظل فيه على الصعيد الوجودي ، بدون أن يتوصل الى الإرتفاع الى الإشكالية الوجودانية الخاصة . ففي تصوره للشجن ظل في السياق اللاهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلانية . وبالنسبة لهيدغر على العكس ، فالشجن يتعلق حصرياً بالموجود - في - ألْ - عالم كما هو وليس أبداً بموجود خارج عالم الدّازاين الممكن . فهو يتميز عن الخوف بصفته اللامحددة على الإطلاق : إن ما يُشْجِن لا يُمكن أن يستند إلى أي كائن داخل العالم ولا يقترب إنطلاقاً من أية منطقة محددة في العالم ، لأن « ذاك »

الذي يُشْجِن هو هنا ، وليس في أي مكان وهو قريب حيث يقطع علينا الأنفاس ، ويشد على حنجرتنا تماماً (Angst هي من نفس الجذر للكلمة اللاتينية Angustus التي تعني ضَيِّق . لكن إذا كان الكائن المتداخل في العالم بالنسبة للشّجن يفقد كل دلالة ، وإذا كان لا يُعْرَض ككائن يمكن الأخذ بيده ـ ein Zuhandenes ـ ومع ذلك فإن هذا لا يعني بأن الشجن هو التجربة العدمية لِلـ nihil negativum ، لكن على العكس فهو هذا « الشيء ما » بالمعنى الأكثر أصلانية لما هو العالم بقدر ما هو هكذا (SZ ص 187) . لكن العالم ليس مفتوحاً أبداً هكذا في اليومية الروتينية حيث يمكن تماماً « أن يُعلن » و« أن يلمع لمعاناً مفاجئاً » (aufleuchten) فعندما يكون الإنشغال الذي يكون منشغلاً دائماً ليس بكائن منعزل ، لكن مُركَّب من كائنات متداخلة في العالم التي يحيل البعض فيها إلى الآخر ، وإلى مجموعة من « أدوات » ، مُعوَّقة ، لأن الأداة تنكشف عديمة الإستعمال ، ناقصة أو مُعوَّقة (SZ فقرة 16) ، فعلى العكس ، في هذه الحال التي هي الشجن ، ينفتح العالم أصلانياً ومباشرة بقدر ما هو عالم . وهذا فعْلياً هو خاصة الحالة بقدر ما هي وجودانية في قدرتها على أن تفتح الدّازاين على العالم في كليته الأصلانية الذي لا يستطيع أن يفعله التأمل النظري : إن الحالة هي نمط أساسي لانفتاح الدّازاين على العالم وعلى كينونتها الخاصة وعلى دازاين الآخرين . ومن وجهة النظر الوجودانية ، فإن الحالة تحتوي في ذاتها على المفارقة المكوِّنة لما سماه كانط حساسية صافية حيث هيدغر سيقول ، في كتابه عن **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** (1929) ، يجب تصورها بنفس الوقت كتقبلية و« إبداعية » (KM ، ت ، ص 104) . وما يميزها ، هو « إعتماد فاتح تجاه

العالم ، وابتداء منه فالكائن الذي يهمنا يُمكن أن يفعل عكس ذلك » (SZ ص 137 ـ 138) . ونحن ندين للحالة إذن في الإكتشاف الأول للعالم . وبعيداً عن أن تُكوِّن الحالة المُصَاحَبَة « العاطفية » فقط لرؤية أو لفعل ، فهي على العكس ما نكشف بها أولياً العالم . والشجن هو هذه الحالة الفعَّالة حيث يحدث « **التماهي الوجوداني للفَتح ولما هو مُنفتح** » (SZ ص 188) ، لكنها ليست هي فقط بقدر ما هي حالة وشَجَنْ أمام الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم لكن هي كذلك شجن ليس لهذه أو لتلك الإمكانية المحددة للدَّازاين ـ الذي تتعلق به الأنماط الأخرى للحالة ـ بل شجن لأجل الموجود ـ في ألْ ـ عالم كما هو . فالشجن هو على الدوام شجن أمام حرية مُلقى بها الدَّازاين . لهذا « فالشجن يُفرِد ويعزل الدَّازاين في وجوده ـ في ـ ألْ ـ عالم الأكثر خصوصية » (SZ ، ص 187) ، لكن ما معنى هذه العزلة ؟ إن هيدغر لا يتردد هنا في الكلام عن الدَّازاين كَـ «Solus ipse» ؛ لكن ليضيف مباشرة بأن المقصود هو « أنا واحدية » وجودانية . فالشجن يَعْزل بالمعنى الذي يُفرِد به الدَّازاين ، ويُنجِز هذا التغيير الوجودي الذي بواسطته تتحول الذات كَـ « هُمْ » الى ذات « أصيلة» . إنها تعزل الدَّازاين إذن بالمعنى الذي تنتزعه من الإنغماس في عالم الإنشغال لإلقائه نحو وجوده ـ في ـ ألْ ـ عالم الأكثر خصوصية ، فهي تقتطعه إذن أقل من العالم ولا تجعله يتعرض للتجربة كأنه ناذر نفسه للعالم . إذن فليس الدَّازاين أبداً هو الذي يقطع مع العالم في الشجن ، لكنه يقطع مع الألفة التي تميز الموجود ـ في العالم اليومي . إن هذا الرباط مع العالم هو الذي يخضع للتغيير : الموجود ـ في ، حيث رأينا بأن له في اليومية الروتينية معنى سَكَن ، يحصل على النمطية الوجودانية لِلْـ ليس ـ في ـ بيته

(Un-Zuhause) ، وهذا يتضمن بأن تكون تجربة من لا يكون في بيته ، أي « الوحْشَة » (Un heimlichkeit) ، هي كذلك طريقة لأن يكون لها علاقة جوهرية بالعالم . هذه الطريقة لأن يوجد ـ في ـ ألْ ـ عالم على النمط المُوحِش هي مع ذلك ، من وجهة النظر الوجودانية والأنطولوجية ، « الظاهرة الأكثر أصلانية » وابتداء منها يمكن أن يكون شيء ما كموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم على نمط الألفة . إن الهروب الذي يميز الموجود الساقط هو هروب نحو الألفة أمام غرابة الدَّازاين بقدر ما هو مُلقى في العالم . فالشجن وبقدر ما يعزل الدَّازاين بانتزاعه من انغماسه اليومي في عالم الإنشغال ـ وذلك بإطلاقه من « سجنه » الـوِلاَدِيّ بواسطة « الكشف » عن حريته الخاصة ـ فهل هو إذن الظاهرة المنشودة ، التي تُسهِّل وصول الدَّازاين الى وحدته الخاصة ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، يجب تناول ظاهرة الشجن في مجمل ما تحتويه : الشَّجن بقدر ما هو حالة هو طريقة للوجود ـ في ـ ألْ ـ عالم ؛ ومن يَشْجَن فهو الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم المُلقى ؛ لهذا هو يَشْجن ، وذلك لأجل القُدرة ـ أن ـ يوجد ـ في ـ ألْ ـ عالم . وما يُظهر إذن ظاهرة الشَّجن مأخوذة في مجملها ، هو أولاً إنفعالية هذين الوُجُودِيَّيْن اللذين هما الموجود ـ الملقى (Geworfenheit) والمشروع (Entwurf) وهما يسميهما هيدغر الآن وقائعية وجودانية (SZ ص 191) . وذلك بقدر ما هذه البنيات للموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم تُفهم الآن كبنيات للقلق . وبما أن الدَّازاين ليس غير مبال لوجوده الخاص ، الذي « يفهمه » ، فهو يوجد على نمط الإسقاط لوجوده الخاص ، فهو في سبيل قدرته ـ أن يوجد الخاصة ، وكذلك ففي كل واحدة من مهماته الدنيوية ، فهو لذاته غايته الخاصة ـ وهذا ما

يُسميه هيدغر بِـ ألْ Worum -Willien (SZ ، ص 84) ، والذي يُمكن فهمه حرفياً كهدف لإرادته . لهذا يُمكن القول بأنه « أمام » ذاته وأنه يسبق دائماً ذاته كمشروع لذاته . لكن هذا الموجود ـ أمام ـ ذاته يتعلق بالدَّازاين بقدر ما كان هو في السابق ـ في ـ ألْ ـ عالم ، كان مُلقى فيه وإن هذا الموجود ـ الملقى الذي يجربه أوَّلاً وغالباً على نمط الهروب الذي يبدِّله في الحالة (SZ ص 136) : إن كل مشروع هو إذن بجوهره مشروع ملقى ، كما يذكر بذلك هيدغر في رسالة في الإنسانية (HB ، ت ، ص 95) ، وهذا يعني بأن الوجود هو دائماً وجود وقائعي . وما يوضّحه الشّجن علاوة على ذلك ، هو أن هذا الوجود الوقائعي يُنْجَز أولاً وعلى الغالب كانشغال وانغماس في العالم : إنها لحظة الموجود ـ الساقط التي تُميز الموجود بنمط غير مناسب للدَّازاين ، أي « لا أصاليته » . وما يصنع المشكلة مع ذلك ، هو الإعتماد على عدد بنيات القلق (SZ ، ص 191) ، بجانب الوقائعية والوجودانية ، والموجود الساقط ، مع أن هذا لا يميز سوى الإنشغال للموجود ـ في ـ العالم اليومي و« اللا أصيل » . لكن الصيغة التي يبسط بها هيدغر كينونة الدَّازاين كقلق : « موجود ـ في ـ أمام ـ ذاته ـ قد كان ـ في (ألْ ـ عالم) بقدر ما هو موجود قرب ألْ (الكائن الذي يعمل بخلاف ذلك في داخل العالم) » (SZ ص 192) ، تظهر بجانب الوجودانية والوقائعية ، لحظة ألموجود ـ قرب ـ Sein-bei . هل يتماهى هذا مع السقوط ، ألاَ يُمكن تصور إنشغال ما ، موجود ـ قرب الكائن الدنيوي لا يكون ضرورياً بالنسبة للدَّازاين كضرب غير ملائم للوجود ؟ الموجود بنمط ملائم ، ألْ « الأصالة » بالنسبة للدَّازاين لا تتكوَّن فعلياً أبداً من علاقة صافية لذاته مُلغية العالم ،

لكن بطريقة أخرى لأن يُوجد ـ في ـ ألْ ـ عالم . وهذا من جهة أخرى ما يُشير إليه هيدغر عندما يوضح بدقة بأن القلق لا يعبر عن سلوك منعزل للأنا تجاه ذاته لأن اللحظتين الأخيرتين البنيويتين ، الموجود ـ الذي كان ـ في . . . والموجود ـ قرب . . . . هما متداخلتان معه بطريقة مشتركة (SZ ص 193) .

لهذه البنية التي تمفصل الوُجُودَانِيَّات الثلاثة الأساسية بظاهرة موحَّدة يعطي هيدغر إسم القلق ـ Sorge ـ لكن ذلك بهدف إزالة كل معنى وجودي وأخلاقي من هذا الحد ، والأخذ به حصرياً بمعنى أنطولوجي ووجوداني . هذا الإختيار ليس مع ذلك تعسفياً ، لأنه يُمكن أن يُعَلَّل « بشهادة قبل أنطولوجية » (SZ فقرة 42) والتي تسمح بأن يُفهم الدَّازاين ذاته كقلق خارج كل تأويل نظري . لقد وجد هيدغر هذه الشهادة في مؤلف شعري ، في حكاية لإيجِنْ التي كانت قد لفتت إنتباه هِرْدَرْ وَغُوتِه إذ لم يُعتبر القلق فقط كشيء يملكه الإنسان طيلة حياته ، لكنه يظهر كذلك في رباط مع التصور الذي يرى في الإنسان مركباً من مادة (التراب) ومن نفس . وزيادة على ذلك فإن الكلمة اللاتينية Cura تقدم نفس المعنى المزدوج للقلق والعناية كالكلمة الألمانية Sorge التي يرى فيها هيدغر الدلالة للتكوين الواحد للبنية المزدوجة جوهرياً للمشروع المُلقى (SZ ص 199) . وعلى ضوء هذه الشهادة قبل الأنطولوجية ، فإن التعريف التقليدي للإنسان كحيوان عاقل يظهر بأنه غير أصيل لأنه يتصور الإنسان كمركب من المحسوس والمعقول وليس « ككل » . ويتعهد هيدغر على أن يُظهر في الفقرة 41 على أن القلق هو أنطولوجي سابق على الإرادة ، وعلى التمني وعلى الإندفاع وعلى النزوع ، أي على النزوات التي تُعتبر ميزات للحي عامة . وبالتأكيد بأن هذا ليس

على أساس من إعتبار لما هو خاص بالحياة ، فإنه يمكننا فهم الدّازاين وقلقه ، ويكون هيدغر قد قطع مع « فلسفة الحياة » التي تميز الميل المُعبَّر للفكر الألماني منذ عهد الرومانسية . وهكذا ، فإن هيدغر يؤكد بقوة بأن تحليل الدّازاين لا ينتسب للبيولوجيا عامة التي تحتوي على أجزاء مختفية ، كالأنتروبولوجيا والسيكولوجيا (SZ ، ص 49) : « إن خطأ البيولوجية لا يذلل من واقع أننا نجمع الروح الى الواقعية الجسدية للإنسان ، إلى هذه الروح النفس ، والى النفس الميزة الوجودية » ، كما صرح بذلك لجانْ بُوفِرْتْ في عام 1946 (HB ت ص 59) . إن البيولوجية لا يمكن فعلياً في أية حالة أن تنتبه لما يكوِّن إنسانية الإنسان ـ وما قد حُذف قطعياً هو إمكانية تناول الإنسان من ناحية عِرقية . فالبيولوجيا ذاتها هي على عكس ذلك قد أُسِّسَت على أنطولوجية الدّازاين ، وهذا يتضمن بأن أنطولوجيا الحياة لا يمكن أن تتحقق إلّا بتأويل سالب تكون مهمته تحديد ما هو حي فقط إبتداء من التجربة التي للدّازاين عن وجوده الخاص (SZ ص 50 و194) . لهذا « من كل كائن يكون ، فالموجود الحي هو على الإحتمال الأكثر صعوبة أن نفكر به » ولم يكن إذن إلّا أن يكون بطريقة « فَجّة » وبإنكارٍ « للغز » ، قد عُرِّف الإنسان الحي تقليدياً **بالحيوان العاقل** (HB ت ، ص . 63 ـ 65) . ويجب إذن إنتاج تأويل أكثر أصلانية لكينونة الإنسان التي تفكره ككينونة « كاملة » ، وليس كمركب من مادة جسمية ومن شكل روحاني . هذه الظاهرة الموحِّدة التي تنتبه للميزة اللامكونة لكينونة الإنسان ليست مع ذلك سهلة : فهي تحتوي على بنية ثلاثية لا يمكن أن تتحول الى وحدة عنصر أول . ولهذا السبب فإن القسم الأول ينغلق على تكرار لنفس السؤال ، وهو « كلية » الدّازاين .

الزماناتية بقدر ما هي معنى أنطولوجي للقلق

إن نتيجة التحليل الأساسي للدَّازاين هو التأويل لكينونة الدَّازاين كقلق . لكن هذا التأويل هل هو أصيل ؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه هيدغر في الفقرة 45 التي تستهل القسم الثاني المعنون « دازاين وزماناتية » . ويجيب عليه بالنفي . فالتحليل الذي أُقيم في القسم الأول لا يصل إلى الدَّازاين في « أصالته » أي بما فيه من شيء خاص ، لأن التحليل يقع في مستوى اليومية الروتينية المعتدلة . فمن الضروري إذن ترك أرض الظواهرية لليومية الروتينية لاستيعاب الدَّازاين في أصالته . ونستطيع مع ذلك أن نسأل ما إذا كانت ظاهرة الشَّجَن لا تُزَوِّد الظواهرية بالأرض الجديدة اللازمة . فالشجن يحمل فعلياً الدَّازاين أمام قدرته ـ على الوجود الأكثر خصوصية ، أي وجوده ـ الحر ، لكنه لا يشهد بأن الدَّازاين يستوعبه فِعْلياً ويُسقط وجوده ابتداء منه . وعلى العكس ، فالشجن هو ، على الغالب ، غير مفهوم هكذا ، وعلاوة على ذلك ، فهو يسبب تماماً للدَّازاين الهروب في الإنشغال . فمن الضروري إذن إيجاد نمط آخر للوجود حيث يكون فيه الدَّازاين في بنياته الكلية ، بدون نقص ولا قِناع .

فطرح السؤال عن القدرة ـ ليكون الدَّازاين كُلًّا ، هو مواجهة صعوبة رهيبة لُمح اليها سابقاً : وبقدر ما يوجد الدَّازاين ، فإنه على نمط عدم التمام ، بمعنى أنه دوماً شيء ما مُتوقعُ ؛ وعندما لا يبقى شيء للتوقع ، فلن يوجد بعد من دازاين : إنه الموت . فمن هذا الإحراج فإن التحليل الوجوداني للموت له هدف أن يخرجنا وأن يُظهر بأن الدَّازاين يتصرف بالنسبة لغايته الخاصة ، وأنه يوجد كموجود ـ متوجه ـ نحو ـ الموت وأنه في هذا التقدم الى الموت ينتبه

ليفهم لأول مرة وجوده ـ أمام ـ ذاته بما فيه من خصوصية وهكذا مُمَكّناً لذاته لأن توجد بنمط خاص . إن الموت يتميز جذرياً عن كل الإمكانيات الأخرى التي يُفهم الدَّازاين بها في اليومية الروتينية في أنه لا يَطرح شيئاً يمكن أن يُنجز بالدَّازاين : « فالموت بقدر ما هو إمكانية لا يمنح للدَّازاين شيئاً « لتحقيقه » ولا شيئاً حقيقيا يمكن أن **يكون** هو ذاته . إن الإمكانية للمستحيل لكل تصرف بالنسبة لِـ . . . . لكل ما يوجد . ففي التقدم لهذه الإمكانية ، فهو يصبح « دائماً أكبر » ، أي أنه ينكشف كشيء لا يعرف على الإطلاق أي قياس وأي تقريب ، لكنه يعني الإمكانية للإستحالة التي لا تقاس للوجـود » (SX ص . 262) . فالـموت هو للدَّازاين الإمكـانية العظيمة ، لأنه لا يعرض أية نهاية محققة ، وأية صورة للفعالية ، حيث تنكشف في هـذه اللافعـالية تمـامـاً الامكـانيـة كـما هي في حقيقتها . فليس إذن سوى في التقدم من الموت ، حيث يمكن أن يدخل الدَّازاين ذاته في التجربة كإمكانيـة ، قدرة ـ وجـود وليس كحقيقة أنْطُوقية كما يفعله دوماً كموجود ـ ساقط . فهـو يفهم بعد ذلك بأنه ليس على النمط للموجود ـ في ـ التوقع ، لأنه لا يميز سوى الواقع الانطوقي . هذه الطريقة لتصور ذاتنا كغير منجزة أو غـير كاملة لا تتشكل إلاّ في نطاقٍ يفهم الدَّازاين به ذاته إبتداء من أفق الإنشغال وبعلاقة مع الفاعلية والإنجازية الخاصة لهذا الأفق . في هذا التقدم للموت ، فإن الدَّازاين يجرب واقع أن كل الإمكانيات للإنجاز تتأسس على الإمكانية الصافية للوجود ـ في ـ العالم الذي لا يُمكن أبداً أن يكون « مُنجـزاً » ، « مُتَحقِّقاً » وإذن « محـذوفاً » ، لكنه يطلب عـلى العكس أن يكون دومـاً متجدداً كـإمكانيـة على الدوام .

ويفهم بعدها بأن الوحدة وكلية الوجود لا يُمكن أن يُفهما إبتداء من مجموع إمكانيات الإنجاز التي تُعطى للدَّازاين أو التي يأخذها على عاتقه ، لأن هذا المجموع ، بقدر ما يوجد ، فهو فعلياً غير تام . وبالنسبة للفهم فقط إذن ، الذي للدَّازاين عن ذاته في اليومية الروتينية يُمكن أن يُقال بأنه غير تام ، بالمعنى الذي يظل فيه في هذا المستوى في التشتت .

أليس هناك مع ذلك فعالية للموت بقدر ما هو موت للآخرين ؟ أليس هنا في نهاية المطاف هي « الحقيقة » الوحيدة للموت بالنسبة لنا ؟ وعلى هذا الإعتراض ، يقول هيدغر بأن الإمكانية في أن نضع أنفسنا مكان الآخر مضمونة في كل لحظة في عالم الإنشغال الذي ليس هو عالم خاص لكن دائماً على العكس عالم للكل ، هو Mitwelt ، وبما يختص بالموت ، ليس هناك من إنابة ممكنة : فأنا لا أستطيع إعفاء الآخر من موته كما أستطيع أن أعفيه من هذه أو تلك المهمة التي أنجزها مكانه : في اليومية الروتينية : « إن الدَّازاين يستطيع ويجب كذلك ، في بعض الحدود ، « أن يكون » الآخر » (SZ ص 240) . لكن الموت لا يحتمل أي تفويض : فإن تموت مكان الآخر ، فهي التضحية لأجله في حالة محدودة لا يُعفى الآخر أبداً من موته الخاص . لأن الموت ليس مُعطى وقائعي ـ لكن ظاهرة وجودانية ، وكالوجود فهو مُكوَّن من الموجود ـ الذي ـ في كل لحظة هو خاصتي (SZ ص 241) . إن الحدث البيولوجي لتوقف الحياة يتعلق بالحي ، لكن ما يميز الدَّازاين ، هو تماماً بأن موته الفيزيولوجي ، أي « وفاته » ليس أبداً قابلاً للعزل أنطوقياً من علاقته في موته الخاص ، الذي يحتفظ له بالحد « يموت » : « وبنتيجة ذلك ، يجب القول : إن الدَّازاين لا يتوقف أبداً عن

العيش . لكن أن يتوفّى فإنه لا يستطيع ذلك إلاّ بقدر ما يموت » (SZ ص 247) . فالمقصود عند هيدغر هو تحديد التأويل الوجوداني للموت وكذلك بالنسبة لأنطولوجيا الحياة وبالنسبة لميتافيزيقا الموت ، لأن هذه ، وبانتشارها تحت شكل تأمل أنطوقي حول الماوراء أو تحت تأمل لاهوتي وحول ربوبية الموت ، تتطلب أخذ وضع وجودي وإعطاء معنى للموت حيث يُفترض مسبقاً من وجهة نظر منهجية ، التحليل الوجوداني (SZ ، ص 248) .

فالدّازاين بقدر ما هو **موجود ـ متجه ـ نحو ـ الموت** لا يستطيع إلاّ أن يقاسي الموت كإمكانية للمستحيل بدون حدود للوجود . وهذا لا يعني أبداً تأمله ، أي إختزاله على قدر الفكر ، وليس كذلك إنتظاره ببساطة ، في توتر غير عنيف . لأن مثل هذا التوقع قد يوفر له فعالية قادمة . والمقصود كذلك تماماً بالأحرى هو ترقب وقوع الموت ، أي أن نحتفظ له بميزته كإمكانية صافية . وهذا ليس ممكناً إلاّ في ما سماه هيدغر **التقدم** الى الموت الذي ينطلق به الدّازاين متقدماً في الإمكانية التي له وأن يَكشفه هكذا كإمكانية للإنغلاق على الموجود . إن الدّازاين ليس فِعْلياً **منفتحاً**على ذاته ، وعلى الآخرين وعلى العالم إلاّ بقدر ما تهدده دوماً الإمكانية للإنغلاق على كل ما هو . وبسبب هذه الإمكانية التي « لا يمكن تجاوزها » ، فهو لا يمكن أن يصبح سيداً . إن هذه البنية المكوِّنة للوجود التي يسميها هيدغر **ثغرة** (Erschlossenheit) لا يُمكن أن تُفهم تماماً إلاّ عندما تتعلّق بانغلاق أكثر أصلانية منها ، إنغلاق لا يختفي في دفع الثغرة ، لكن يظل على العكس نَبْعَها الذي لا يفسد . لذلك فالدّازاين في التقدم للموت كعلاقة « أصيلة » فيه ، يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرته ، فهو يصل الى **الشفافية** تجاه وجوده

الخاص (SZ ص 146) . هذه الشفافية لذاته لا تُعلن أولاً مع ذلك إلّا كإمكانية أنطولوجية ، أي أنها تظل ، من وجهة نظر وجودية ، « إدعاءً إستشباحياً » طويلاً ما دامت القدرة - على أن يكون كُلّاً لا يُسمح به أنطوقيا بواسطة الدَّازاين ذاته . لأنه يُمكن دائماً نشر الشك بأن هذه القدرة على أن يكون كُلّاً لا تمثل سوى مثال غير ممتلىء حيث كان سيفرض من خارج الدَّازاين ، أوْ بناء إصطناعي سنستنتج بواسطته كينونة الدَّازاين إبتداء من فكرة للإنسان لا تُعطى قبلياً (SZ ص 182) ، لكن المقصود ليس أبداً في التحليل الوجوداني سوى أن نرفع للتصور ما كان قد أكتشف في المستوى الأنطوقي والوجودي (SZ ص 196) .

هذه الشهادة الخاصة بالدَّازاين ذاته التي تسمح بالإمكانية الوجودية لقدرته - على الوجود « الأصيلة » ، يكتشفها هيدغر في ظاهرة الشعور ، وهي مفهومة بمعنى شعور « أخلاقي » (das Gewissen) . ليس المقصود أن نرى في هذه الظاهرة ، ظاهرة ثقافية خاصة ، الكلمة الألمانية **Gewissen** قد ساعدت على ترجمة الكلمة اليونانية Syncidêsis التي تدل في العهد الجديد على الشعور بالخير وبالشر - ، لكن على العكس ظاهرة أصيلة للدَّازاين حيث يجب التزود بتحليل وجوداني صارم ، خارج كل منظور لاهوتي . وهذا يتضمن أن يُؤخذ بالحسبان التأويل الذي يُعطيه الدَّازاين لذاته في اليومية الروتينية : وفعلياً ففي هذا المستوى تتدخل ظاهرة « صوت الضمير » ، أي النداء الذي يُدَوي داخل الدَّازاين ذاته . هذا الإستجواب هو جذري ثابت ومع ذلك صامت ، لأنه لا يقول شيئاً ، لا يُعطى أي توجه محدد ، لكنه يستدعي الدَّازاين فقط الى قدرته - لأن يوجد بخصوصية كبيرة . إن خارجية النداء لا تُحيل

أبداً الى دعوى إستجوابية ـ كذلك فـإن « أي شخص » لا يُلقي بالدَّازاين في الوجود : فـالنداء ، كـالموجـود المُلْقَى ، ينتسب الى وقائعية الوجود . إن الذي يُسْتَجْوب في النداء ، هو الدَّازاين ذاته بقدر ما هو موجود على نمطٍ غير مناسب ، على نمط ألْ هُمْ ، وهو لم يُسْتَجـوب عـلى أي شيء سـوى عـلى قـدرتـه ـ للوجــود الأكـثر خصوصية، وبالنسبة لمن يُستَجْوب ، فهو الدَّازاين ذاته ، وهذا ما يُفسِّر أنه في ظاهرة صوت الضمير ، يأتي النداء في نفس الوقت من الأنا ومن فوق الأنا « (SZ ص 275). إننا نُلاقي هنا إذن « هوية » العامل والجامد التي مَيَّزت سابقـاً ظاهـرة الشُّجن . والمقصود في الحالتين نفس الدَّازاين ، لكن حسب نمطين من الوجود مختلفين : ومن هنا غرابة النداء ، الـذي لا يسمح بتنـاول ظاهـرة الضمير كحوار ثنائي مع ذاته (SZ ص 273) إذا كان صوت الضمير يظهر كصـوت غريب، فـذلك لأنـه صوت «الـدازاين في غرابتـه» أي « الموجود ـ في ال ـ عـالم الملقى أصلانيـاً كشيء خـارج ـ ذاتـه » (ص 672). والذي وقع في تجربة الشُّجن . إننا نلاقي ، في بنية النداء ، ثُلاثيـة القلق ، حيث سينكشف بأن المعنى هـو زماني : فالذي يُنادي ، هو الدَّازاين الساقط ، السجين في العالم ، والذي هو في الحاضر ؛ والذي يُنادي هو الدَّازاين في وقائعيته الصافية في الوجود ـ في ـ ألْ ـ عالم ، فالدَّازاين بقدر ما هو موجود ـ مُلقى ، فهو الذي على نمط ألْ قد ـ كان ، وعلى هذا فقد أستدعي ، إنه الدَّازاين « الأصيل » ، الدَّازاين الذي يُسقط نفسه ، كموجـود ـ مُلقى ، في المستقبل . وبما أنه لا يدعو لعمل هذا أو ذاك ، لكن وببسـاطة عـلى أن يكون عـلى نمط آخر ، فـإن للنداء ، كـالأمـر الكانطي ، فقط ميزة شكلانية .

لكن نداء الضمير يُساعد لفهم الدَّازاين كموجود ـ عليه ـ دَيْن أو كموجود في ـ الخطيئة ـ كـ Schuldigsein . إن الكلمة الألمانية التي تعني الدَّيْن -Schuld- والتي لها ، في صيغة الجمع ، معنى « واجبات محتومة » هي من نفس جذر الفعل **Sollen** الذي يعني الواجب . ويجب أن تفهم « الخطيئة » كنقص أو تقصير لأن فكرة النقص لا يمكن أن تنطبق على ما هو مُعطى ، لما هو عائش : وإنه من طبيعة الأشياء يمكن أن يكون هناك من ثغرة أو خطأ . إن هيدغر يعرض على « شكلنة » فكرة الخطيئة وذلك لانتزاعها من هذه الظاهرات التي لا يُمكن أن تنطبق إلاّ بطريقة غير ملائمة على الدَّازاين . ولم يبق بأقل من هذه الفكرة تحتوي على « السلب » وأنها تتضمن فكرة المسؤولية : لهذا فإن الفكرة الشكلانية للجرم هي محددة كَـ « أن تكون الأساس للبطلان »(SZ ص 283) . وهذا هو المعنى الوجوداني وليس الإيتيكي « للجرم » ، لأنه ليس بتالٍ على إقتراف الخطيئة ، لكنه يكوِّن على العكس شرط الإمكانية الوجودانية لكل خطيئة أُنطوقية وفي نفس الوقت لكل تأويل « أخلاقي » للوجود . ومع ذلك يجب أن لا نمزج هذا « الجرم » الوجوداني الأصلاني والأطروحة المسيحية للخطيئة : إن أنطولوجية الدَّازاين « لا تعرف شيئاً عن الخطيئة » ، تاماً وذلك لأنها مفهُومة دائماً كاقتراف خطأ ، ويدخل في ذلك حالة « الخطيئة الأصلانية » (SZ ص 306 ملاحظة) . ويجب على العكس بالنسبة لهيدغر إظهار بأن كل خطيئة أُنطوقية ترتسم على أساس من « جُرْم » أكثر أصلانية ، وليس الإستنتاج من الخطيئة « الأصلانية » على الموجود ـ المذنب . الموجود ـ المذنب للدَّازاين لا يمكن أن يُفهم إلاّ إبتداء من وجوده الخاص ، أي من القلق . إن لحظة الموجود ـ المُلقى تعني بأن الدَّازاين لم يضع نفسه في الوجود وأنه الى حد ما متأخر على ذاته

بالنسبة لثُغرته الخاصة : فهو يوجد في الواقع منفتحاً كـ موجود ـ في ألْ ـ عالم . إن مثل هذه « الوقائعية » ليس حدثاً قد مضى على غير رجعة . فإن تحليلاً وجودانياً للولادة يُمكن أن يُظهر ليس أكثر من الموت ، بأنها لا تتطابق مع حدث مُؤَرَّخ ، لكن على العكس ، وبقدر ما الدَّازاين يوجد ، فهي لا تتوقف ، كالموت ، « عن التوالد » : الإنسان لا يأتي بالتأكيد سوى مرة واحدة الى العالم ، في يوم ولادته ، لكنه يأتي دوماً الى الدَّازاين مهما طال به العيش . لكن هيدغر مع ذلك لا يفعل سوى ملامسة هذه الأطروحة (أنظر SZ فقرة 72 ص 374) ، لكنها تسمح لكي نفهم بأننا إذا تكلمنا بصيغة الماضي عن الموجود ـ الملقى ، فليس بمعنى شيء ما سيصبح تماماً وكاملاً ، لكن بمعنى يوجد شيء ما لا يمكن تعويضه في الإنوجاد : الدَّازاين لا يصنع أساسه الخاص ، إذ ليس له من أساس إلاّ بطريقة أنوجادية ، أي على نمط إسترجاع لوقائعيته الخاصة التي هي لموجود منفتح على ذاته ومنوجد لأجل ذاته . إن هذه اللاسيطرة على الذَّات ، التي ليست مع ذلك إنغماساً بحتاً في الوقائعية لأن هذه تتطلب على العكس أن تكون « إضطلاعاً بالمسؤولية » ، هي التي تكوِّن « بطلان » الدَّازاين . وهذا لا يُحيل مع ذلك فقط الى الموجود ـ الملقى ، لكن كذلك الى المشروع ذاته بقدر ما الموجود ـ الحر للدَّازاين يفترض في أن وجوده في هذه الإمكانية المختارة ، فهو لا يوجد في هذه الأخرى التي لم يستطع إختيارها .

إن العجز الوجداني ليس أبداً عجز النقص أو الحرمان بالنسبة لمثال سيظل بعيد المنال ، لكنه « سلبية » مكوِّنة للدَّازاين ذاته : إنها هي التي في أساس هذه الإمكانية التي للدَّازاين ليكون على

الخصوص ذاته في الموجود ـ الساقط (SZ ص 285) ، وهذا يتضمن أن يكون هذا « السقوط » ليس ببساطة « عرضياً » لكنه مكوِّن للدازاين كما هو . إذن فإن القلق ذاته هو « المخترق بالعجز بكامله » وإن نداء الضمير ليس سوى نداء القلق بقدر ما هو مُكوِّن من الموجود ـ في ـ الخطأ وإن هذا الأخير هو الذي يجعلنا نسمع النداء . ففي الغرابة إذن التي هي صوت من يُنادي فإن الدَّازاين يكون سبباً مشتركاً أصيلاً مع ذاته (SZ ص 286 ـ 287) ، وعلى العكس فهو ذاته يهرب في الموجود ـ الساقط . فالنداء يستدعي الدَّازاين الى قدرته ـ على الوجود الخاصة : إنه نداء مُسْتَ ـ حِثٌّ لإمكانية تحمل مسؤولية الإنوجاد للكائن الملقى بأنه يكون ، وتذكير للموجود ـ الملقى ليفهم الكائن الملقى كالأساس اللاشيء الذي يتوجب عليه التقاطه في الموجود (SZ ص 287) . فالنداء هو إذن نداء لعدم تجنب الجرمية ، ولتحمل مسؤوليتها ولذلك الإعتراف بها . وإن ما إختاره الدَّازاين بفهمه النداء هو أن يكون على الخصوص على ما هو عليه ، أي الموجود ـ في ـ الخطيئة : وفهم النداء يعني « إرادة ـ إمتلاك ـ ضمير » (SZ ص 288) ـ الإرادة قد فهمت هنا من واقع لإستعداد لأن تُسْتَجْوَب .

فالإقرار لقدرته ـ أن يكون الأكثر خصوصية ، هو في الإرادة ـ لامتلاك ـ ضمير حيث الدَّازين يُعطيه لذاته وينفتح هكذا على « أصالة » وجوده . إن هذا النمط العظيم لإنفتاح (Erschlossenheit) الدَّازاين الذي يفهم به ذاته إبتداء من قدرته ـ على الوجود الأكثر خصوصية ، يسميه هيدغر أَلْقَرار (Entschlossenheit) . إن الإختلاف في الأداة النحوية (ent بدل er-) هو الذي يَسِم الإنتقال من حالة الإنفتاح الى تحمل عبئها . وبقدر ما هو عليه ـ فإن القَرار هو ، كالإنفتاح ، مكوَّن بواسطة

الوجودانيات الثلاثة للفهم ، وللحالة وللخطاب في نمطها الخاص ، أي كَـ « الـذي يُسْقط نفسه في المـوجود ـ في ـ الخـطيئـة الأكـثر خصوصية المستعد للشجن والمتمسك بالصمت » (SZ ص 296 ـ 297) ، الصمت ليس هو عكس الكلام ، لكن نمط جوهري له (SZ ص 164) . فالقَرَار لا يعني مع ذلك نهاية سيطرة ألْ هُمْ وترددها ، انه بالأحرى يَكشفها ويَظل في تبعيته لها ، لكن على نمط المقاومة (Widerstand) : إن الدَّازاين المُقَرِّر ببَقائه في ألْ هُمْ ينفتح على إمكانيات الواقع ، لكنه يتوقف على التعامل بهذا القدر مع الوقائع الحادثة والمعطيات الموجودة سلفاً ليستوعبها كالموقف الذي يوجد فيه . وبقدر ما هو عازم فإن الدَّازاين يؤثر إذن ، ليس بمعنى فعل حقيقي على العالم ، لكن بالمعنى الذي يُقرر لـذاته المـوجود الواقعي الذي هو بذاته (SZ ص 300) . فهو لم يقرر إذن أي شيء آخر سوى ما هو عليه سابقاً على النمط اللاأصيل وبطريقة غير ملائمة . لذلك فإن العزم بقدر ما هو موجود هو ـ ذاته الخاص لا يقطع أبداً الدَّازاين من العالم : فهو يصبح على الخصوص محمولاً الى قرب الكائن والى الموجود ـ مع ـ ألْ ـ آخرين لأن القرار ليس شيئاً آخر سوى الموجـود ـ الخصوصي ـ في ـ العـالم (SZ ، ص 298) .

إن ما يُقره القرار ، هو أن « اللاأصالة » في الدَّازاين ليست فكرة فـارغة وليست فكـرة مختّرعـة من أشـلاء متعـددة (SZ ، ص ، 301) . فالدَّازاين الذي يأخذ القرار يصـل فعلياً الى الشفـافية الخاصة بذاته (SZ ص 299) . لكن هذا لا يعني على الإطلاق القول بأنه سيد وجوده الخاص . لأنه لا يستطيع أن يفهم ذاته كثغرة إلّا إذا وقع في التجربـة كما هي في أفق إنغـلاق أكثر أصـلانية ،

وعندما يفهم أن هناك ثغرة وليس فقط إنغلاق وإن هذا النفي لا يعني فقط ملاحظة إستدراكية لكنه الشرط ذاته لامكانية الفهم للثغرة كما هي عليه . فالمقصود فعلياً بالنسبة للدّازاين هو أن يفهم بأنه في الواقع منفتح ، لكنه يستطيع أن يكون كذلك وأن الإنغلاق هو كلي ، أي أن الموت بقدر ما هو دوماً وشيك الوقوع يهدده ما دام موجوداً . فهو لا يتعلق إذن فقط بالثغرة التي فيه لكن كذلك في هذا الإنغلاق الذي هو الموت . فليس هناك إذن من قرار إلّا بارتباط مع موجود موجَّه على الخصوص نحو الموت ، وهذا ما سماه هيدغر بالتقدم ، ولهذا السبب فإن هاتين اللحظتين ستتحدان في القرار المتقدم لأجل تكوين القدرة ـ على الوجود ـ ككل ، وهي الوجودية الخاصة بالدّازاين (فقرة 62) .

إن القرَار يحتوي في ذاته ـ نفسها كشكل من نمطية وجودية ممكنة الموجود ـ المتجه ـ نحو ـ الموت وهذه هي الإمكانية للتغيير النمطي الوجودي التي يجب إظهارها . القَرَار هو ألْ إرادة ـ إمتلاك ـ ضمير بقدر ما « يقرر بذاته » لأجل إرادة ـ أن يكون ـ في ـ الخطيئة التي يحتويها ليس كجرمية عارضة بل كموجود ـ في ـ الخطيئة ثابت ، أي كالذي يكوِّن كينونة الدّازاين مهما كان الوقت طويلاً ، « حتى نهايته » (SZ ص 305) . إن الصعود الوجودي « الأصيل » للموجود ـ في الخطيئة يتطلب إذن بأن ينفتح الدّازاين على العجز المكوِّن لكينونته ـ عجز في نفس الوقت « بالولادة » و« نهائي » ـ أي على الحقيقة الأصلانية للوجود ، لأن الموجود ـ في ـ الخطيئة يُفهم لأول مرة بطريقة خاصة وكاملة بواسطة القرار المسبق (SZ ص 306 ـ 307) . فالقرار لا يُصبح إذن « أصيلاً » بقدر ما يحتوي التقدم نحو الموت لأن هذا فقط هو الذي يُظهر الموجود ـ في الخطيئة

على قاعدة الموجود بكليته للدَّازاين . لكن على العكس فالتقدم ، وبفضل إرتباطه الدَّاخلي مع القرار ، لا يظهر أبداً كإمكانية مُخترعة من أشلاء كثيرة ومفروضة من خارج الدَّازاين ، لكن كـإمكانيـة لموجود ـ في ـ خصوصيته لأجل الدَّازاين بقدر ما قد جُعل وجودياً شفافاً لذاته في الإرادة ـ لامتلاك ـ ضمير (SZ ص 309) .

وإننا إذن بإظهارنا الرابطة الدَّاخلية التي توحِّد التقدم والقرار ، قد جلبنا حلاً وجودياً وليس فقط وجودانياً للسؤال ألْ « وقائعي ـ وجودي » ، للقدرة ـ أن يكون ـ كاملاً الدَّازاين . وهذا يتضمن بأن لا يكون هناك « منحٌ » للدَّازاين ككل وأن سؤال كماله ليس سؤالاً نظرياً : هـذا الكمال يجب أن « يُقـرَّ به » أي أن « يُنتـج » أنطوقيا أو كذلك « يُراد » . وأن يكون القدرة ـ أن يكون ـ كاملاً يتطلب « الإنخراط » و« الإرادة » للدَّازاين ويجب مع ذلك أن لا يَحثنا على أن نرى في القرار المتقدم مهرباً خيالياً لأجل « التغلب » على الموت ، لأن المقصود هنا أقل من « إرادية » لِـ « الأصالة » التي سيكون لها تأثير حذف الموت بدل فهم الوجود الذي يحرر إمكانية الموت لأن يصبح سيداً لها (SZ ص 310) : هذه « الإرادة » هي في الواقع تَرْكٌ ، كما يُشير بذلك هيدغر في ملاحـظة لعام 1953 أضيفت في وقت نشرهـا عـلى دروسـه لعـام 1935 مـدخـل الى الميتافيزيقا (EM ت ص 29) . إن القرار المتقدم ليس كذلـك هروباً خارج « الفعل » ، وليس إدعاءً مثالياً للوقوف فوق الوجود ، لكنه يتألف على العكس من إعادة وضع الدَّازاين في قناعة الفهم لـوجوده الـواقعي . التأويـل الأنطولـوجي للوجود يعـترف فعليـاً بالضرورة الإيجابية لكي يأخذ قاعدة له التصور الأنطوقي المحدد للوجود وأن يلصق بالدَّازاين مثالاً وقائعياً ، إذ ليس المقصود هنا

حداً أنطوقياً للأنطولوجيا ، وليس قبولاً مصطنعاً لافتراضات مسبقة أكيدة ، لكن على العكس الإنتشار والبسْط ـ الذاتي للدَّازاين .

لكن ما نجربه في القرار المتقدم ، أي على مستوى الوجود بما فيه من شيء خاص ، هو الزماناتية بقدر ما تكوِّن المعنى الأنطولوجي للقلق ، أي كينونة الدَّازاين (SZ فقرة 65) . فمع الزمانتية فقد وصلنا الى الظاهـرة الأصيلة والموحِّـدة التي تسْتوعب كـل بنيات الدَّازاين ، التي هي كلها بنيات للزماناتية ، وأنماط لتزمن الزماناتية (SZ ص 304) . إن وحدة القلق هي وحدة الـتزمن (الكلمة الألمانية التي يستعملها هيدغر هنا ـ Zeitigung ـ تعبر عن « عمل » الزمان ـ Zeit ـ وتعني مع ذلك بـالمعنى الخاص النضـج)، وليس وحدة حضور حَيَّة حيث لا يكون الزمان سوى إطارها الخارجي . لأنه ليس المقصود عند هيدغر أن يعتبر الزمان كوسط حيث يتشتت الحضـور . ولأجل ذلـك فإن كـان يفكر كـالقديس أوغسـطينس وكهوسرّْل بثلاثة أبعاد للزمان أصيلة ومندمجة ، فذلك ليس بمعنى الحضور الثلاثي للماضي ، والمستقبل والحاضر في الذَّاكرة ثم الإنتباه والتوقع ، (إعترافات ، كتاب XI) ، وليس بمعنى وحدة التـوقع والإخـتزان ، للماضي والحـاضر المبـاشرين ، في الحـاضر الحي الهوسرّْلي لـ **دروس حول فينيمنولوجيا الشعور الدَّاخلي للزمان**) . هذا التوحيد للأبعاد الزمانية يأخذ كذلك مكانه داخل موهبة منتقلة الى الحاضر ـ الحاضر الأزلي لله عنـد القديس أوغسـطينس الذي يتناقض مع « توسّع » الروح المخلوقة ، والحضور الى ذاته للشعور الذي هو عند هوسرّْل قادر بذاته على التغلب على تشتته الخاص وعلى التجمع . وبالنسبة لهيدغر فهو لا يفكر بالزماناتية على أساس من حضـور الى ذاته الـلانهائي ـ أي حضور الله أو هـذا الإيْجُـو

الترنسندنتالي الذي يقول هوسرّْل بأنه « خالد » (في مخطوطة ترجع الى آب 1936) ـ لكن كنمط وجود لكائن ليس في أصالته حاضراً لذاته لكن عليه بالأحرى أن يكون ، وأن يُصبح ما يكونه » (SZ ص 145) وذلك حسب الشعار الذي إستعاره نيتشه من بِنْدَار . وهذا ما يفسر بأن لحظة الوجودانية التي عند هيدغر ، تتحمل كل ثقل الزماناتية : إن الزماناتية الخاصة بالدّازاين تتزمن إبتـداءً من الـوجـودانيـة ، ومن هنـا الأوليـة المقصـودة ليس للحـاضر بـل للمستقبل .

•

إن القَرَار المتقدم ، أي الإنوجاد « الأصيـل » للدّازاين بسبيل هدفه ـ الموت ـ يفترض مسبقاً بأن الدّازاين يستطيع بما هو موجود على نمط الإمكانية وليس بالأحرى على نمط الواقع ، أن يَحدُـثَ لذاته عامة . وأن يفهم ذاتَه إبتداء من إمكانيته العالية جداً ، أي الموت ، فإن الدّازاين هو على نمط المستقبل ، إنه Zukünftig ، أي آت أو مقبل . وهو كذلك دائماً ، إذا فَهِم ذاته إبتداء من قدرته ـ على أن يوجد في الوجـود « الأصيل » ، أو أن يفهم ذاتـه كواقـع مُعاش في الوجود « الأصيل » . وأن يفهم ذاته كموجود ـ متجه ـ نحو ـ ألْ ـ موت يعني بخصوص الدّازاين « الأصيـل أن يتحمل كذلك مسؤولية وجوده ـ الآثم ، أي ولادته ووجوده ـ المُلقى . لكن تحمل مسؤولية الموجود ـ المُلقى لا تعني أبداً أي شيء آخر إلاّ واقع أن يكون « أصيلاً » ما كان سابقاً على نمط « اللاأصالة » . وما يُمكن للدّازاين أن يكونه ليس أي شيء آخر الاّ ما هو ألْ قد ـ كان وانه ليس سوى باستباقنا نهايته فمن الممكن للدّازاين أن يتحمل حالته الأصلانية : « إن تقدم الإمكانية القصوى والأكثر خصوصيـة هو الرجوع المتفهم لِلْ قدـ كان الأكثر خصوصية » (SZ ص 326) .

إنَّ الدَّازاين لا يُمكن أن يكون « ماضيه » إلاّ بالرجوع الى الماضي إبتداءً من المستقبل : « ألْ قد ـ كان ينبجس بطريقة ما من المستقبل » (SZ ص 326) ، لأنه ليس هناك من « وقائعية » الاّ من أجل وجود ، أي في أفق قدرة ـ على الوجود . المستقبل بالمعنى الخاص ، ليس آناً ، لم تُصبح بعد حقيقية ، لكنه يكون بمجيء الدَّازاين الى قدرته ـ على أن يوجد الأكثر خصوصيّة ، وهذا ما يحدث في تقدم الموت . وكذلك ولأن الدَّازاين ليس من نظام الحي والمُعطى مقدماً (لِـ Vorhandene) فهو ليس أبداً بالمعنى الصارم « ماضياً » لكن هو على العكس قد كان دائماً موجوداً وهو يظل بقدر ما هو يكون : ألْـ قد ـ كان (تقول الألمانية بكل دقة يكون ـ كان ـ Gewesen Sein) هو الظاهرة الأصلانية لما نسميه نحن بِـ « الماضي » . فالقرار المتقدم إذن بحدوثه على نمط الرجوع الى الذات يجعل الكائن الذي يأتي لملاقاته في العالم المحيط حاضراً : إن هذه الظاهرة الموحَّدة لمستقبل ما والتي تجلب الحضور بما قد كانت ، هي التي دعاها هيدغر بالزماناتية (SZ ص 326) .

لنلخص ما تقدم : إن القرار المتقدم بقدر ما هو نمط للقلق « الأصيل » ، لم يُصبح ممكناً إلاّ بالزماناتية : وهذا ما يتضمن بأن يُؤسس القلق عامة على الزماناتية التي تصبح هي المعنى الأنطولوجي للقلق . فالزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً وحدة الوجودانية ، والوقائعية والسقوط وذلك بقدر ما تكوِّن اللحظات البنيوية للقلق . ويمكننا بعد ذلك وضع الجدول التقريبي الآتي :

الموجود -في -أمام -ذاته كان -في -(عالم -ما)

بقدر ما هو موجود ـ قرب ـ
(للموجود الملاقى في دخل العالم)

مستقبل	حاضر	قد ـ كان
وجودانية		وقائعية
مشروع	إنشغال ـ إهتمام	موجود ـ مُلقى
فهم		حالة
موجود ـ متجه ـ نحو الموت		موجود ـ في ـ الخطيئة

ليس من الممكن أن نسجل في هذه الصورة الشكلية ، بحيث لا يظهر الإختلاف النمطي « للأصيل » وألْ « 'الاأصيل » ، وَوُجُودَانيات السقوط والخطاب . الخطاب ، كما سنرى ، لا يتزمن إبتداء من الحاضر إلاّ في نمطيته « اللاأصيلة » التي هي الكلام . وبخصوص السقوط ، الذي يكوِّن التغيير « اللاأصيل » للبنية الكاملة للقلق وليس لحظة مفصولة بجانب الوجودانية والوقائعية ، فهو لا يُمكن أن يتطابق مع الموجود ـ قرب ، والذي بقدر ما هو بنية شكلانية ، يجب أن يقدر على الظهور في نمط « أصيل » كما في نمط « لاأصيل » . ونرى بعدها بوضوح أنه ، نظراً للزمانـاتية « الأصيلة » ، فإن الإشارة الزمانية التي تُخفيها اللحظات الوجودانية والوقائعية (ألْ ـ الى ـ أمام للمشروع وألْ قبلا للموجود ـ المُلقى ، لذي لا يجب مع ذلك فهمه كـ « ليس بَعْد » و« ليس الآن » تحت طائلة الوقوع في تصور للقلق الذي سيرى فيه كائناً متداخلاً في الزمان) تترك مستوى اللحظة الثالثة المكونة للقلق التي هي للموجود ـ قرب ـ ألْ الكائن المتداخل في العالم . إن حضورية الكائن المتداخل في العالم الذي يؤسس فيه السقوط لا يكوِّن فعلياً

لحظة مفصولة في مستوى الزماناتية الأصيلة حيث رأينا بأنها تجعل أولية الزمان التي تستند إليها المفاهيم التقليدية للزمان تخفق . ففي الزماناتية « الأصيلة » ، إن حضورية الكائن المتداخل في العالم ، أي ثغرة موقف ألْ « هنا » في دَا ـ زاين ، تحدث في « رمشة عين » لِلْ « لحظةْ » (Augen-blick) وتظل إذن داخلةً فى المستقبل وألْ قد ـ كان (SZ ص 328) .

إن الزماناتية بقدر ما هي معنى للقلق ، تجعل ممكناً إذن تعددية الظاهرات العلائقية التي تميز اللحظات المختلفة للقلق كحدث يجري حتى ذاته راجعاً نحو ذاته ليكون قرب الكائن المتداخل في العالم : وبعيداً عن تكوين « المعنى الداخلي » ، لِـ « داخلية » « الذات » ، فالزماناتية تنكشف على العكس كـ « ألْ ekstalikon بدرجة كبيرة » ، « ألْ « خارج ـ ذاته » الأصيل في ولأجل ذاته » (SZ ص 329) . إن هذا الحد ekstatikon ـ قد وجده بدون شك هيدغر في كتاب الفيزياء IV لأرسطو حيث يميز فيه طبيعة التغير (16 b 222 ، 13) ـ ويجب أن يُؤخذ بالمعنى الذي له عادة في اليونانية حيث يدل على واقع الخروج من الذات ويجب أن يُقرَّب من حد الوجود (GA 24 ، ص 377) . فالمقصود فعلياً بتسميتنا « تخارجيات الزماناتية » المستقبل ، وألْ قد ـ كان والحاضر ، أن نشدد على التزمن كحركة أو حدث صاف وليس كخروج من الذات لِـ « الذات » التي ستصبح أولاً « في ذاتها » . وعلى العكس فإن خصوصية التصورات التقليدية للزمان هي التفكير بالتزامنية بالنسبة لكائن سيصبح علتها أو ركيزتها وذلك بإعطاء الزمان ذاته « الزاد » وهو « الآنات » المتتابعة . هذه الزماناتية « المتخارجة » ، بعيداً عن أن تفترض مسبقاً اللازماناتية لِـ « ذاتية » أوْ لِـ « هُوِّية » ، تجعل

فقط على العكس من الممكن دوام الذات ، ألْ -Selbst-Stäandig keit (SZ ، ص 323) . بقدر ما هذه « الإستقلالية » للدَّازاين ليست هي التي تفلت من الزمان ، لكن تماماً بالأحرى ما يكوِّنـه « زمانياً » و« خصوصياً » كما هو . لكن « القوة المكوِّنة » للزماناتية (SZ ص 331) ـ لنلاحظ الإلحاح في المفردات الهوسرّْلية للتكوين وذلك لأجل التفكير بما هو ليس ببساطة ذاتياً ولا ببساطة موضوعياً ـ ليست مع ذلك بدون حدود : الدَّازاين هو موجود ـ متجه ـ نحو ـ ألْ ـ هدف ، وهذا لا يعني أبداً بأنه في هذا الهدف يتوقف ببساطة على أن يكون ، لكن على العكس « **يوجد بطريقة متناهية** » (SZ ص 329) . إن الزماناتية المتخـارجة ، بـالرغم من أنها تُكـوِّن بالنسبة للتصورات التقليدية للزمان الزمن الأصيل ، فهي ليست بأقل من زماناتية متناهية . وهذا لا يعني أبداً بأن الزمان لا يتابع مجراه عندما لا أكون هنا ، ولا أن المستقبل لا يخفي كذلك كمية غير محدودة من الأشياء ، إذ ليس المقصود هنا ما يحتويه الزمان ، بل المقصود فقط الطريقة التي يتزمن بها . إن أطروحة التناهي الأصيلة للزماناتية تتكوَّن فقط من تثبيت الصفة الظواهرية للزماناتية الأصيلة والتي لا تُعطى للنظر إلاّ مثـل هذا « المشروع الملقى » الـذي هو الدَّازاين ، أي كقدرة ـ على الوجود حيث المستقبل مغلق وحيث الأساس هو « لا شيء » . وكل ذلك تماماً لمحاولة الهروب من تناهي الزماناتية الأصيلة حيث يُفرض المفهوم « الشعبي » لزمان لا ـ نهائي وفي داخله تتداخل الزمانيات المتعددة والمتناهية . وعلى ضوء مثل هذا التصور ، فإن معطيات المشكلة تنقلب : لأننا نتمسك بتناهي الزمان كمستحيل قبلي ، ونتسـاءل كيف يكون الـزمان الـلانهائي للنشوء وللفساد ممكناً تماماً وأن يتغير إلى زماناتية متناهية ، بدل أن

نتساءل حسب أي نمط للزمن فالزماناتية « الأصيلة » المتناهية تُصبح زماناتية « لا ـ أصيلة » لا ـ نهائية ، لأنه « ليس لأن الزمان الأصيل هو متناه فإن الزمان « المشتق » يمكن أن يتزمن كـ «لا ـ نهائي»(SZ ص 331) . فالزمان ليس هو ، لكنه يتزمن ، وهذ التزمن لا يأتي من تتابعية ألْ « التخارجات » الزمانية ، لكن يُنجز في أصالته الضمنية . وهذا يتضمن بأنه يستطيع أن يتزمن بطرق مختلفة : فهناك إذن أنماط مختلفة من التزمن ، حسب ما تكون الأولية معطاة الى هذا أو ذاك التخارج فتصبح إذن التعددية ممكنة في أنماط وجود الدَّازاين وكذلك قبل كل شيء في « أصالته » و « لاأصالته » .

إن الأطروحات الأربع التي تُلَخص ، في نهاية الفقرة 65 ، تحليل الزماناتية الأصيلة التي كانت قد عُرضت فيها ، هي إذن مُترابطة بقوة مع بعضها : وبقدر ما يجعل الزمان ممكناً تكوين البنية المفصلة للقلق فهو في أصالته تزمن للزماناتية ؛ وهذا يتضمن بأن الزماناتية لا يمكن أن تُحيل الى مُعاش أو داخلية ذات ولا يمكن أن تفهم جوهرياً إلاّ كزماناتية متخارجة ، وهي تتزمن أصيلياً إبتداء من الأولية المعطاة لتخارج المستقبل ، وذلك حسب تحديد الدَّازاين كقدرة ـ على الوجود ؛ هذه الزماناتية المتخارجة الوجودانية تميز الزمان الأصيل كمتناهٍ على عكس الفهم الشعبي للزمان الذي هو تتابع لا متناه من الآنات . فالتأويل « الزماني » للدَّازاين قد أظهر إذن بأن تكوين كينونة الدَّازاين ليست ممكنة إلاّ على قاعدة من الزماناتية .

التوسيع الملموس لزماناتية « الدَّازاين » كيومية روتينية وكتاريخانية ، وكزماناتية ضمنية

أ ـ اليومية الروتينية

وكي تستطيع أن تظهر الزماناتية كالمعنى الأنطولوجي للقلق ، أي لما يجعل ممكناً مجمل البنيات التي تُكوِّنه في وحدتها ، كان من الضروري أن نتناول هذا النمط الخاص للثغرة التي هي القرار وأن نترك بالتالي مستوى اليومية الروتينية حيث يقوم التحليل الوجوداني التحضيري . فالمقصود الآن إذن هو إبراز المعنى الزماني لنقطة البداية للتحليل الوجوداني الذي يميزه هيدغر كَ « اللاتمايزية اليومية» للدَّازاين ـ لا تمايزية بالنسبة لنمطي الوجود «الأصيل» و« اللاأصيل » ـ والتي يجب مع ذلك أن تُفهم كالطريقة « الإيجابية » التي يوجبها فالدَّازاين هو ذاته « للوهلة الأولى وعلى الأغلب » وهي التي تكوِّن وجوده ـ في ـ ألْ ـ إعتدال (SZ ص 43) . إن المهمة التي يجب إنجازها تتكون بعدها من جعل الزماناتية النوعية لِـ « اللاأصالة » في الدَّازاين مرئية ، وهذا ما يتضمن التكرار للتحليل الوجوداني التحضيري في تحليل وجوداني زماني . وهذا لا يتكون أبداً من إعادة التحليلات السابقة وتطبيق صورة زمانية عليها من الخارج ، لكن بالأحرى أن نفصلها تماماً بطرق مختلفة كي ننزع منها الظاهر التعسفي الذي تخفيه وإظهار تماسكها الداخلي بوضوح كبير . ويجب أن لا نُدهش فعلياً لضرورة هذا التكرار الذي يتكون من إحالة بنيات كينونة الدَّازاين الجوهرية الى الزماناتية التي أُوِّلت قبل إبراز الزماناتية وفي هدف إيصالها اليها ، لأن المقصود هنا من المسار « الدَّائري » الذي لا يمكن تفاديه ليس مبدأ تعسفياً ، لكن

فكرة عن الوجود إنحدرت من الفهم قبل ـ الأنطولوجي الذي يملكه الدَّازاين عن ذاته (SZ ص 315) . وإذا كان فعلياً هذا الإستقصاء الأنطولوجي هو ذاته نمط لوجود الدَّازاين الذي يُريد أن يُوصل الى التصور الفهم قبل ـ الأنطولوجي الذي لديه عن الكينونة ، فإنه لا يستطيع سوى إظهار « علاقة استذكار مميزة وتوقعية لمن استجوب (الموجود) في الإستجواب بقدر ما هو نمط لكينونة كائن » (SZ ص 8) وهذا يتضمن مع ذلك بأن يظل التحليل الزماني الذي يُعيد تحليل الدَّازاين ذاته غير كامل بقدر ما فكرة الكينونة بما هي عليه لم تُوضح ،والتي يجب عليها ذاتها أن تُعاد في إطار مناقشة تصور الكينُونة (SZ ص 333) .

فالمقصود إذن هو إظهار التكوين الزماني الملموس للقلق ، أي التأويل الزماني لكل لحظة بنيوية لثغرة الدَّازاين التي هي الفهم والحالة ، والسقوط والخطاب . ولكل واحدة من هذه اللحظات ، فإن التخارجات الثلاثة للزماناتية هي مُكَوِّنة لها ، لكن ولأجل كل واحدة منها مع ذلك فإنها هي التخارج الذي يملك الأولية : وهكذا فالتخارج الأولي هو للفهم وللمستقبل ولحالة ألْ قد ـ كان ، لأجل السقوط ولخطاب الحاضر . وهذا لا يعني مع ذلك أبداً بأن تكون التخارجات الأخرى غائبة فيه : كل تخارج فعلياً له إستقلاله بمعنى أنه لا يُمكن أن يُستنتج من آخر ولهذا السبب فإن هيدغر يتكلم عن الأصالة الضمنية للتخارجات ؛ لكن بقدر ما هي لحظات مكونة لوحدة الزماناتية فهي معتمدة على بعضها ولا يُمكن أن تنتشر على إنفراد . لهذا فإن هيدغر يُصرِّح بأن « الزماناتية تتزمن بكاملها في كل تخارج » (SZ ص 350) ، وهذا يتضمن بأن كل تزمن يُشرك ضرورياً التخارجات الثلاثة دفعة واحدة . فالتخارج الذي له في

كل مرة الأولية يدل ببساطة على معنى التزمن . وهكذا ففيها يختص بالفهم الذي يتكون بالنسبة للدَّازاين في أن يسقط بنفسه في إمكانية وجودية ، فإن المستقبل هو الذي يجعل ممكناً إنفتاح الدَّازاين على ذاته كـ قدرة ـ على الوجود . إن الدَّازاين « المتفهم » هو هكذا دوماً في ـ أمام ـ ذاته ـ وها هنا الحد الشكلي الذي يُشير الى المستقبل بدون أن يتمايز نمطه الخاص ونمطه اللاخاص ـ ، لكنه ليس دوماً على نمط التقدم الذي هو ، كما رأينا ، إسم المستقبل « الأصيل » . فكيف نُسمي منذ الآن المستقبل بنمط غير مناسب ، المستقبل « اللاأصيل » ؟ وإن ما يميز ألْ « لا أصالة » ، هو أنها واقع الدَّازاين الذي يفهم ذاته إبتداءً بما ينشغل به وليس إبتداء من قدرته ـ على الوجود الخاصة والمتناهية . إن الدَّازاين « اللاأصيل » يفهم نفسه إذن بالنسبة للمهمة التي ينجزها كأنه بانتظار ذاته : إن انتظار نفسه (das Gewärtigen) هو الإسم للسمتقبل « اللاأصيل » . إن الفهم محدد بالأولية بواسطة المستقبل ، لكن بأصالة ضمنية كذلك بواسطة ألْ قد ـ كان والحاضر . ويناظر المستقبل اللامناسب حاضر لا مناسب الذي يتميز عن الحاضر « الأصيل » الذي هو اللحظة ، والتي تحفظ الحاضر في المستقبل وفي ألْ قد ـ كان . هذا الحاضر الـلا ـ مناسب ، هو ما كان قد سُمِّي بالحضورية (Gegenwärtigen) . وبالنسبة لِـ ألْ قد ـ كان ، فإن نمطه الخاص هو التكرار الذي به الدَّازاين يتحمل المسؤولية في القرار المتقدم لوجوده ـ الملقى الخاص ، أي الكائن الذي كان . فعندما يفهم ذاته إبتداء ممَّا يشغله ، فإن الدَّازاين على العكس ينسى ذاته كقدرة ـ على الوجود المُلقى . هذا النسيان هو ألْ قد ـ كان « اللاأصيل » على قاعدة يُمكن الإحتفاظ بالكائن الدنيوي الذي ننشغل به ، وإبتداءً منه فإن الدَّازاين الضائع في خارجية الإنشغال يمكن أن

يلاقي داخليته وذلك بتذكره ذاته (الكلمة الألمانية هي Erinnerung التي تعني تذكر ، تدل حرفياً على التداخلية) . ويمكننا هكذا تحديد الفهم « اللاأصيل » كـ « تَوَقّع نِسيّ مُرجع للحاضر » بتضاد لما سيكون فهماً « أصيلاً » كـ « تقدم مكرر في اللحظة » .

إن التحليل الزماني الملموس للحالة لا يكون من إستنتاج الإنطباعات العاطفية للزماناتية ، لكن ببساطة إظهار أن معناها الوجودي ليس ممكناً إلاّ على أساسٍ من الزماناتية . وهكذا فالتحليل الزماني للخوف ، الذي إستُعمل سابقاً كمثل لحالة « لا أصيلة » ، يُظهر بأن معناه الزماني الأولي ليس ، كما يبدو هو المستقبل (ألم يُحدد الخوف كتوقع ضرر في المستقبل ؟) ، لكن بالأحرى ألْ قد ـ كان ، لأن الخوف ليس هو خوف من بقدر ما هو خوف لأجل ، وإن هذا المفعول الإرتجاعي للتهديد بالتوقع على الكائن الذي أكونه هو الذي يكوِّن الميزة المؤثرة للخوف . لكن هذا الرجوع الى ذاته الذي يتجلى في الضياع المكون للخوف الذي لا يُمكن أن يُستوعب بأيّة إمكانية محددة يجعل أول شيء آتٍ حاضراً لإنقاذه . ويمكن إذن تحديد الخوف ، طبقاً لمعناه الزماني كـ « نسيان منتبه مُرجع للحاضر » ، مع أن الشجن بقدر ما هو حالة أساسية يُعيد الدّازاين الى وجوده ـ المُلقي الأكثر خصوصية كقدرة على التكرار . وبقدر ما يُؤسس أصلانياً على ألْ قد ـ كان ، فإن الشجن يحمل الدّازاين ليواجه تكراريته الممكنة ؛ أي إبتداء من هنا يتزمن مستقبله وحاضره كإمكانية للقرار وللحظة (SZ ص 344) .

إن للسقوط معنى وجودانياً في الحاضر . فالتحليل الزماني للفضولية وحدها ، يسمح لهيدغر بإظهار أن الأولية فيها هي

للإحضار الـذي « يفلت » دوماً من التـوقع ، حيث في نـطاق ما يميزه ، هو رغبة للجديد (إن هذا هو المعنى الحرفي للكلمة الألمانية للفضولية : (Neugier) التي تدفع لتحقيق الممكن مباشرة وللتملص من التـوقع . إن الـلاإستقراريـة في الفضـوليـة تـأتي من التغيـير التخارجي للتوقع والذي بواسطته يُكوِّن تقـريباً ليس الأصـل بل نتيجة الإحضار ، التي ترفع الى مرتبة الغاية في ذاتها . هذا النمط من الحـاضر الذي يُكـوِّن الإمكانيـة للتشتت هو الأكـثر مناقضة للحظة : مع أن في هذه اللحظة ينفتح الدَّازاين على الموقف ، أي على الصعود إلى إمكانياته للواقع ، في الهياج الذي يميز الفضول ، فالدَّازاين هو في كل مكان وليس في أي مكان . ومع ذلك وحتى في الحالات التي يبحث فيها الإحضار على أن يتزمن إبتداء من ذاتـه وحـدها ، فـإن الدَّازاين يـظل زمانيـاً ، أي بعلاقـة مع التـوقـع والنسيان . وذلك لأن في أصل السقوط ، أي في هذه الحركة التي بها « يفلت » الحاضر من المستقبل ، هناك الزمانانية « الأصيلة » ، أي الموجود ـ الملقى ـ باتجاه ـ ألْ ـ موت الذي يظل مغلقاً عـلى الدَّازاين في نطاق ما الدَّازاين يُسحب في الموجود ـ الملقى وحيث يضيع في عالم الإنشغال . إن الحاضر يكوِّن إذن المعنى الوجوداني لضياع ذاته وللإنغلاق على ذاته التي تكـوِّن الوقـائعية للدَّازاين ، فالضياع والإنغلاق لا يستطيعـان مع ذلـك أن يُكونـا كلّيتين لأن الدَّازاين يمتزج بعدها مع الوجود المعاش الصافي « للطبيعة » . إن الفوز بأفق تخارجي آخر لا يمكن مـع ذلك أن يحـدث إبتداءً من الحاضر ذاته بقدر ما يكوِّن النمط الزماني للإنغـلاق على ذاتـه في الدَّازاين ، لكن فقط بواسطة ثغرة ألْ « موقف ـ حد » للموجود ـ باتجاه ـ ألْ ـ موت بواسطة القرار وفي اللحظة (SZ ص 348 ـ 349) .

إن التحليل الزماني للخطاب لا يُظهر « وظيفة مكوِّنة مميَزة » للإحضار إلاّ في نطاق ما تكون وقائعية الخطاب مكـوِّنة بـواسطة الكلام . فالخطاب بقدر ما هو هكذا ، أي بقدر مـا هو تمفصـل للثغرة للهذا ، لا يتزمن أولانياً في تخارج خاص (SZ ص 349) . إذا كان الخطاب يكوِّن تماماً اللحظة الثالثة للثغرة وإذا كان بقدر ما هو عليه أصيلاً ضمنياً مع الفهم والحالة (SZ ص 161) ، فهو لا يحصل مع ذلك باستقلال عن هؤلاء : وبقدر ما يكون الإنسـان مُسقطاً ـ مُلقى فهو يُثرثر . وهذا لا يعني بالضرورة بأنه يتكلم : فإن مـا يُسميه هيـدغر بـالكلام أو اللسـان هـو تعبـيره اللفـظي فقط (Sprache) . إن الكلمة الألمانية Rede قد أختيرت بواسطة هيدغر لتترجم اليونانية **Logos** (SZ ص 32) ، لأن معناها الأصـلي ، احتمالياً ، يُرجَع بطريقة أقل الى فكرة الكلام أو إلى فكرة التمفصل وإن معادلها اللاتيني هو الكلمة **ratio** . هذا الحـد ، كاليـونانيـة **Logos** ـ لا يلاحظ هيدغر فعلياً بأن « اليونانيين لم يكن عندهم من كلمة لأجل اللغة (Sprache) : و« للوهلة الأولى » ، فهم يفهمـون هذه الظاهرة كخطاب (Rede) (SZ ص 165) . ـ لا يدل على الكلام ، لكن على أساسه الأنـطولوجي ـ الـوجوداني (SZ ص 165) . وهذا ما يُفسِّر بأن الصمت والإستماع يكوِّنان إمكانيات جوهرية للخطاب . فالصمت لا يتطابق أبداً مع الخَرَس وبقدر ما هو نمط للخطاب يُمكن أن يشكل الفهم بطريقة أفضل مما يصنعه الكلام (SZ ص 164) ، لأن تمفصل الثغـرة يمكن كذلـك أن يحدث في التظاهر ـ بالصمت . وهكذا فإننا قد رأينا بأن « الشعور يُثرثر فقط ودوماً على نمط التصنع ـ بالصمت » (SZ ص 273) . وإذا كان يُمكن إذن أن يُعزا للكلام كأصل لِتَزَمُّنِه تَخارج الحاضر « الـلا أصيل » ـ الصمت يكـوِّن فعلياً الخـطاب « الأصيل » ـ ،

فالخطاب بقدر ما هو كذلك لا يتزمن في تخارج خاص لأنه بقدر ما هو تمفصل يُظهر جلياً الكائن كهذا أو ذاك ، فهو لا يكشف ميزة خاصة للوجود (كما يفعله الفهم لأجل الموجود ـ الممكن ، والحالة لأجل الموجود الواقعي) لكن فقط لما يسميه هيدغر لاحقاً الإختلاف بين الكينونة والكائن . فيمكن إذن أن يتزمن إما إبتداء من المستقبل في الوجود « الأصيل » أو إبتداءً من الحاضر في الوجود اللاأصيل ، لأنه في الحالتين يقع الإختلاف الأنطولوجي الذي يمتزج مع واقع الإنوجاد للدّازاين (GA 24 ص 454) . ومع ذلك فهذا لم يُر بوضوح من قبل هيدغر عام 1927 ، وهذا ما يفسر إقتضابية الفقرة 68d التي تعالج « زماناتية الخطاب » .

وعلى أساس من تحليل زماني لبنيات الثغرة ، يُمكن تحديد زماناتية الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم ، أي أولاً زماناتية الإنشغال وزماناتية التغيير بالسلوك النظري بالنسبة للكائن . فالمقصود إذن أن يُحسب حساب المعنى الزماني لتحول فهم الكينونة الذي نمر به من معنى الكينونة كـ Zuhandenheit ـ المُرونة ـ التي تصنع من الكائن كائناً لأجل اليد في الإنشغال الحذر ، بمعنى الكينونة كـ Vorhandenheit ـ الحضورانية ـ التي تصنع من الكائن مُعطى قبل اليد في الرؤية النظرية . إن هيدغر يفهم فعلياً الحد Vorhanden ، الذي يعني الحضور الجاهز ببساطة ، بالمعنى القوي لما كان حاضراً . ولما كان جاهزاً دوماً بدون أن يكون قد وُضع في علاقة مع دازاين مُفرد (GA 20 ، ص 270) . إن الإنشغال يُمكن أن يفهم بمعناه الزماني كإحضار ينتظر ويحتفظ ، أي الإنتظار المناظر هنا للفهم اللاموضوعاني لِـ لأجل ـ ماذا ولِـ « غائية » إستعمال الأداة والإحتفاظ بالتي في ألْ مع ـ ماذا التي تميز ألْ « صيغة » الأداتية في

جوهرها للأداة ـ وهذا ما يُشير اليه هيدغر بالحد Bewandtinis الذي يصعب ترجمته ـ وحسب ذلك فإن الاستعمال ليس له دخل بأداة معزولة لكن دائماً على العكس بمجموعة من الأدوات (SZ ص 68 ـ 69 وص 353) . إن الإنشغال الذي يستغرق به الدّازاين في العالم ويستسلم له ليس إذن إحضاراً صافياً يُجيب على إلحاح الضرورة اليومية ، لكنه نمط الدَّازاين الذي بموجبه يوجد في عالم حيث يكون جاهزاً في داخله الكائن الدنيوي على قاعدة إحتفاظ منتظر . لكن ما هو في أساس السلوك النظري ، ليس إختفاء صافياً وبسيطاً للبراكْسِسْ الذي يقود الى حذف الصفة النفعية للأداة حتى لا يُرى فيها سوى شيء بسيط مُعطى ، لكن على العكس لرؤية طريقة جديدة في التعامل معها ، أي بفهم كينونتها . وهذه لا تتكون فقط من « مَوْضَعة » للكائن لكن كذلك بواسطة **لا محدودية العالم** المحيط التي يُصبح بها الكَوْنَ المُعطى أطروحة (SZ ص 362) . إن التكْوين النظري الصافي إبتداء من الإنشغال اليقظ يرتكز إذن على المشروع الرياضي للطبيعة الذي يَستخلص قبلياً مخطط هذه الطبيعة بواسطة تغيير للنظرة التي تعادل تفريغ العالم من دنيونتية : من وجهة نظر الزمانانية ، فإن المشروع العلمي في مجمله ـ وهو ما يسميه هيدغر **بالموضوعانية** ـ له معنى **الإحضار العظيم** حيث تضايفه ، هو تماماً الحُـ ـ ضور الصافي والبسيط (Vorhandenheit) للكائن الذي لا يفعل الدّازاين سوى اكتشافه (SZ ص 363) .

وما يجعل ممكناً الموجود ـ المشغول قرب الكائن المرن وذلك كموضوعانية الكائن المعطى فقط في المشروع العلمي ، هو **العلو** للعالم الذي يجب أن يكون منفتحاً على الدّازاين حتى يستطيع أن

يرجع الى الكائن الذي يُلاقي في آفاق العالم . كل لقاء وكل إحضار للكائن ، أكان مرناً أو حاضراً ـ مُعطى ، يفترض مسبقاً الموجود في عالم الدَّازاين . لكن شرط الإمكانية الزمانية الوجودانية للعالم ، هو الوحدة التي يسميها هيدغر بالشيهات الأفقية للتخارجات ، أي ما يكوِّن « الهدف » لكل حركة تخارجية . فالعالم هو محدد هكذا كأفق للزماناتية الكاملة ، أي ما يتزمن بوحدانية في خارج ـ ذاته للزماناتية والذي لا يمكن أن يكون « هنا » ما لم يوجد الداژاين . وابتداء من هـذا العلو الزمـاني للعالم يُمكن أن يُفهم المعنى الـزماني للمكـانية الخاصة بالدَّازاين . وهذا لا يعني أبداً إستنتاج المكان من الزمان ، وليس كذلك التأكيد بمعنى كانطي على أولية الزمان على المكان . فالمقصود تماماً بالأحرى أن نأخذ بالحسبان إستقلال المكان بالنسبة للزمان أي لإمْكانِيَّة إنبثاق الدَّازاين في المكان ، أي إنبثاق وجوده بقدر ما هو مَكانَوي . لكن انتشار المكان ليس ممكناً إلاّ على أساس من أفق العالم حيث إبتداء منه يحدث الإقـتراب الحاضر للكـائن بأصالة متضمنة مع التوقع الموجه نحو بقعة كمحل إنتهاء للكائن . ولأنه ليس العالم هو المُعطى في المكان بل على العكس فالمكان هو الذي لا يُمكن أن يُكتشف إلاّ في داخل العالم (SZ ص 369) .

ب ـ التاريخانية

هل من الممكن ، على قاعدة التحليل الملموس لزماناتية الموجود ـ في ـ ألْ ـ عالم فَهم المعنى الأنطولوجي لنمط الوجود الذي يتمسك بـه الدَّازاين للوهلة الأولى وعـلى الغالب ، والـذي خدم كنقـطة إنطلاق ، تحت إسم اليومية الروتينية ، في التحليل الوجوداني ؟ ألا يجب ، لأجل فهم لغز الإمتداد الزماني للدَّازين في تتابع الأيام ، أن يُعاد طرح السؤال عن كمالية الـدَّازاين ؟ وحتى الآن ، فالتحليـل

الوجوداني قد توجه أُحَادياً في إتجاه الموجود ـ المتجه ـ نحو ـ ألْ ـ موت تاركـاً في الظل ليس المـوجود فقط بـاتجاه البـداية بـل على الخصوص تَمَدُّد الدَّازاين بين الـولادة والموت (SZ ص 373) .
والمقصود إذن مواجهته الآن ، هو المشكلة التي سماها دِلْتِيْ « تماسك الحيــاة » (Zunsammenang des Lebens) والتي ليس المقصــود التفكـير بها كتتـابع زمـاني متداخـل لمعـاشـات يُصبح الـدَّازاين مجموعها ، بل كالتمديد الذاتي المتخارج لكينـونة الـدَّازاين والتي بقـدر ما هي قلق فهي الفـاصل بـين الـولادة والمـوت (SZ ص 374) . وما قد حُذف هكذا ، هو التمثل لهذا التمدد الخـاص للدَّازاين بواسطة حَد مكاني أو تتابعية تفترض الوجود المسبق لذات تستحق علاوة على ذلك أن تتمدد . ولأن « حركية الوجود ليست هي حركة كائن مُعطى سابقاً » ، فهي « الحركية النوعية للتمدد التي تكوِّن نفسها كامتداد » والتي يسميها هيدغر ألْ « حَدَث » للدَّازاين (SZ ص 375) . وبقدر ما كينـونة الـدَّازاين هي حَدَث فهي مكوَّنة مرة واحدة كتمدد وليس كذات ساكنة حيث علاقتها مـع الزمان تظل إشكالية ، لأن « الزماناتية بقدر ما هي خروج ـ من ـ الذات أولي ، فهي التمدد ذاته » (GA 24 ص 382) .

ومــع تحليـل حَـدَث الـدَّازاين (Gescehen) وتـاريخانيتـه (Geschichtlichkeit) ، فإن هيدغر يرجع إلى مشكلة قد أُثيرت في الـفقــرة 64 ، وهـي مشـكـلة هـيئـة الهـويــة ودوام الــذات (Selbst-Ständigkeit) : وبعدما أُظهر جلياً المعنى الزماني للموجود ـ في والعالم ، يظل أن نفهم إبتداء من الزمان ذاته هـذه اللحظة الثـالثة للمـوجود ـ في ـ ألْ ـ عـالم الذي هـو الـذات (SZ ص 200) . ومع التحليل التاريخاني إذن فقط فـإن التكوين الـزماني

للوجود يجد تمامه. فليس المقصود مع ذلك في هذا الفصل تكرار التحليل الوجوداني بتحليل زماني ، لكن المقصود هو بناء «فينيمنولوجي» (SZ ص 375) . وإنه ليس إلاّ لاحقاً على **الكينونة والزمان** (أنظر GA 24 ، ص 26 ولاحقاً) حيث يميز هيدغر العناصر الثلاثة للطريقة الفينيمنولوجية : فالاختزال ، الذي يفهمه هيدغر كمواصلة ملاحظة الكائن للكينونة ، لا يكوّن العنصر الوحيد للطريقة الفينيمنولوجية . إذ يجب أن تُكَمَّل بواسطة البناء الذي يشتمل على رفع الكينونة ذاتها الى الملاحظة ؛ وهذه تتضمن من جانبها ضرورياً تحطيماً ، أي تفكيكاً نقدياً للتصورات المستعملة وذلك للصعود الى المنبع التي غرفت منها . إن المسار الإختزالي قد قاد حتى الآن التحليل الوجوداني ؛ لكن حينما نصل مع الزماناتية الى معنى الكينونة في الدّازاين فليس المقصود أن نعتبره كالأساس المُعطى سابقاً للقلق دوماً (SZ ص 322) ، لكن المقصود هو البرهنة حسب أي أنماط لـ تاريخانية « أصيلة » وتاريخانية «لاأصيلة»يكون الدّازاين هو هذا الأساس. وهذا هو الشيء الذي يتكون منه البناء الفينيمنولوجي للتاريخانية التي ، ولأنها « لا تفعل سوى كشف ما كان يوجد سابقاً في حالة إحتجاب في تزمنية الزماناتية»(SZص 376) فهي ليست شيئاً أكثر من «توسيع أكثر ملموسية من الزماناتية » (SZ ص 382) . وبقدر ما هي عليه ، فهي تُستعمل كتحضير لتحطيم تايخ الأنطولوجيا التي سوف يُعالجها الجزء الثاني من **الكينونة والزمان** ، مُظهرة بأن العلم التاريخي له أساس في تاريخانية الدّازاين (SZ ص 392) .

وذلك لأن المقصود تماماً هو إبراز الإختلاف بين التاريخ كعلم أو كسردية (Historie) وأنْ « واقع » التاريخي في ذاته الذي تفكره

اللغــة الألمــانيــة تحت إسم Geschichte (مشتـق من الـفعــل Geschehen) كمجمـوعة الأحْـدَاث التي يمكن على الأرجـح أن تصبح موضوع الموضوعانية العلمية . إن التحليل لما نفهمه عادة بِـ Geschichte يُظهر الأولية للمهمة الممنوحة للماضي في التحديد لما هو تاريخي . وما هو مع ذلك تاريخاني خاص في موضوع تاريخي ، هو إنتسابه الى عالم لم يعد هو ، لكن بقدر ما هو نمط لوجود الدَّازاين قد ـ كان ـ هنا لا يمكن بالمعنى الدقيق أنْ يقال « ماضٍ » . وما هو إذن أولي تاريخاني ، فهـو الدَّازاين ذاتـه ، وإن العالمَ المحيط هـو تـاريخاني كـذلك بـطريقة ثـانويـة . لكن لفهم بأي معنى تكـون التاريخانية هي التكوين الجوهري للدَّازاين ، يجب الـوقوف عـلى مستوى الوجود « الأصيل » . ففي القرار المتقدم ، فإن الدَّازاين ، الذي يفهم ذاته إبتـداء من قدرته ـ على الوجود المتناهي ، يتحمل وقائعيته كاملة . يُصَمِّم هكذا لأجل إمكانيات واقعية لا يسحبها من الموت بقدر ما هي إمكانية لا يمكن تجاوزها للوجود لكن يجدها مرسومـةً مسبقاً في البَسْط الشعبي المعتـدل حيث تُعطى للدَّازاين اليومي من ذاته . وفي الحقيقة ففي تقدم المـوت ، فإن الدَّازاين يتخلص من دكتاتورية ألْ هُمْ ويفهم بأن عليه « أن يتحمل من ذاته وابتـداء من ذاتـه مسؤوليـة كينـونتـه الأكـثر خصــوصيـة» (SZ ص 263 ـ 264) . لكن عليه أن يفعله بقدر ما هو موجود ـ في ـ ألْ ـ عالم الذي يجد إمكانيات قد أُعطيت والذي لا يُنتجها بحرية . فيجب عليه إذن بقدر ما هو موجود ـ مُلقى أنـه يفتح إمكـانيات الواقع ابتداء من الإرث الذي إختار أن يتحمل مسؤوليته . فهو يتحول هكذا لذاته في إمكانية موروثة ومختارة في نفس الوقت (SZ ص 384) . ولأنه بقدر ما هو قدرة ـ على الوجود حرة فهو مُلقى

في وسط الكائن : ولهذا فإن القوة الفائقة لحريته المتناهية (التناهي بقدر ما هو مشروع للكينونة) لا يمكن أن تتكون إلا من خلال الصعود لعجز الدَّازاين التخلي عن ذاته الذي ليس هو سيداً لحريته الخاصة (التناهي بقدر ما هو تبعية بالنسبة لكائن مُعطى مسبقاً) .

وفي عام 1929 ، في كانط ومشكلة الميتافيزيقا - يوسِّع هيدغر بطريقة كبيرة إشكالية التناهي . التناهي المفهوم بمعنى التخصيص لمنح - سابق للكائن ، الذي يناظر التصور الكانطي للتناهي ، ليس هو أكثر من تناهٍ جذري في الإنسان . ألم يطور كانط هذا التطور للتناهي بتحديده بطريقة كذلك خارجية بتضاد مع حدس أصلاني ، أيْ حَدْس مُنتج (GA ، 25 ص 410) ؟ على العكس فالتناهي « الداخلي » ، الذي يحمل الدازاين في اختلافه مع الحيوان الذي هو كذلك تابع بالنسبة لِـ «ألْـ قد - كان ، هو الحاجة لفهم الكينونة التي تتجلى كـ دازاين (KM، ت ص291 -292) . إن هذه الحاجة الترنسندنتالية تُؤمِّن أساسياً الإمكانية بأن ألْـ دازاين يكون وتسمح بفهم أن « تناهي الدَّازاين هو أكثر أصلانية من الإنسان فيه » (KM ، ت ص 285) . فالتناهي ليس إذن صفة عرضية للعقل الإنساني ، وليس ببساطة عيبَ حَدْسٍ خالقٍ ، لكن هو الإشارة لفهم الكينونة ، وهذا يتضمن « بأنه ليس هناك كينونة وأنه يجب أن لا يكون إلا حيث يوجد التناهي » (KM ت ، ص 284) . فالتناهي هو إذن ذاته الذي ينتبه لما هو من « خالق » في الإنسان . هذه الرابطة للتكليف اللاقوي للدَّازاين إلى المنح المسبق للكائن ولتكليفه الفائق القوة لفهم الكينونة ، يسميها هيدغر مصير (SZ ص 285) . ومع الحرية لأجل الموت ، فالدَّازاين قد وصل « إلي الهدف الصافي والبسيط » حيث اختيار الإمكانيات الواقعية يصبح ممكناً ابتداء منه ؛ وإن هذا الاختيار هو الذي يجعله

حراً بالنسبة لحدُوثِيَّة الظروف التي تنقله إلى « بساطة مصـيرة » .
وذلك لأن الدَّازاين المتخلص من أوهام ألـ هُمْ بواسطة مثوله أمام الموت ، مُتشبث بموقفه الوقائعي بطريقة أكثر جذرية من الدَّازاين « اللاأصيل » والمتردد . فالقول بأن الدَّازاين « الأصيل » هو قصير Schicksal) ، فإن هذا ليس إلاّ طريقة أخرى للقول بأنه تاريخاني بالمعنى الخاص : إن الكلمة Schicksal مثل الكلمـة Geschick ـ تجمع المصائر الفردية ، المصير المشترك ـ تُشتق مثل Geschickte من الفعل gescheken . وأبعد من أن تكـون إذن هذه المفـردات قد أُستعيرت منه أيدْيلُوجيا مسيطرة ، فإنها مسماة بالطريقة التي يُفَكَّرُ بها الإصطلاح التعبيري الألماني ، التاريخ والتاريخانية . لكن إذا كانت Schiksal هي اسم التاريخانية « الأصيلة » التي يجب فهمها مثل « التوصيل المتقدم للذات في القرار عند هذه اللحظة » ، فإن هذا يتضمن بأن يكون مركز ثقـل التاريـخ هو في المستقبـل وليس في الماضي : « **إن تناهي الزمانـاتية هـو الأساس المختفي لتـاريخانيـة الدَّازاين** » (SZ ص 386) . لأنه إذا كان النمط الذي بمـوجبه يَحدُث التوصيل الواضح هو ذلـك التكرار لإمكـانية للوجـود قد كـانت ، فيجب أن لا تفهم هذه كـإعـادة تحقيق للماضي ، لكن كأجابة ، **لأنها عودة ليس « للمُتَجَاوَز » لكن للمكن الذي كان** ، متجهاً نحو المستقبل ويَفتح هكذا الدَّازاين على تاريخـه الخاص .
ولأن الدَّازاين المصيري بقدر ما هو موجود ـ في ـ ألـ ـ عالم هو في الجوهر موجود ـ مع الآخرين ، وإن الإمكانيات التي يكررها تأتيه من الآخرين ، فإن مصيره الخاص بأخذ إتجاهه من المصير المشترك الذي يَوُحِّده مع الذين يُقاسمهم نفس العالم : إن المصير المشترك هو الذي يُكوِّن الحَدَث « الأصيل » المليء بالدَّازاين .

ولأن حَدَث التاريخ لا يتعلق بتلاحق مَعْيوشات الذوات وليس في حركة تحول الأشياء ، وليس في ترابط الذات والموضوع ، فهو حَدَث العالم في وحدته الجوهرية مع الـدَّازاين ، وهذا مـا يُسميه هيدغر **بالعالم ـ التاريخاني** : الحَدَث يكوِّن جزء من الكائن الدَّاخلي لهذا العالم حيث الحركية لا يُمكن أن تُفهم ببساطة كحركة محلية . وذلك لأن الدَّازاين المنشغل مُستغرق بـواسطة العـالم الذي يفهم لأول وهلة تـاريخه كتـاريخ للعـالم . إن سؤال ألْـ « تَمَـاسُـك » في الدَّازاين الذي يوجد في تشتت الظروف والفرص لا يُطرح إلاّ في أفق اليومية الروتينية ، أي التاريخانية « اللاأصلية » . وحتى يخرج الدَّازاين المتردد من التشتت ، يجب عليه أن يخترع بعد **فوات الأوان** بـدءاً مُوَحـداً . ولأجل الـدَّازاين « اللاأصيـل » فقط يُطرح إذن السؤال عن وحدته . وبتضاد وذلك لإثبات التشتت فالقرار ، الذي يُكوِّن الذات وحده ، « هو بذاته **الثبات المُمْتد** الذي به الدَّازاين ، بقدر ما هو مَصير ، يتمسك « محتوياً » في وجوده الولادة والموت مع ما بينهما ، بحيث أنـه ، في مثل هـذا الثبات ، هـو حاضر ، في اللحظة ، لأجل العالم التاريخاني الذي هو في كل مرة هو موقفه » (SZ ص 390 ـ 391) . القـرار الذي يكـوِّن الوفـاء للوجـود لذاته ، لا يمتزج مع ديمومة فعل القرار ، فالثبات الذي يُعطيه لذاته ليس مصنـوعـاً من تجميـع للحـظات ، وعـلى عكس ذلـك فمن الـزمانـاتية ، التي كـانت ممتدة للتكـرار المتقـدم ، يُمكن أن تنبثق اللحـظات . إن الـزمـانـاتيـة « الأصيلة » هي هكـذا **تفكيـك ـ حضور** ، أي عدم تحقق لليوم ، الحاضر « اللاأصيل » لِلْ هُمْ . لأنه إذا كان التاريخ « اللاأصيل » يبحث عن الحديث ليتخلص من ثقل الماضي ، فالتاريخ «الأصلي » على العكس هو تاريخ « رجوع »

الممكن . وهذا ما يفسر بأن علم التاريخ ، في نطاق ما أصله في تاريخانية الدَّازاين ، له أطروحة الممكن وليس الواقعي وأنه يجد نقطة انطلاقه ليس في الماضي لكن في المستقبل . العلم التاريخي « الأصيل » يقدم إذن مثالاً لعلم ليس له هدف العرض (سؤال حيث الملاحظة في الصفحة 363 من SZ تركته مفتوحاً) ، لكنه يتزمن إبتداء من المُسْـ ـ تقبل : إن ها هنا بدون شك معنى التحطيم بقدر ما يكوِّن « نوعاً خاصاً من المعرفة التاريخية » (GA 24 ص 32) .

ففي عام 1936 في روما ، قال هيدغر لكارل لُوْيِتْ إن تصوره للتاريخانية هو الذي كان الأساس لانخراطه في الحزب الإشتراكي الوطني في عام 1933 . وعلى الخصوص فعلى ضوء هذا الفصل في **الكينونة والزمان** يجب قراءة الخطابات السياسية لرئيس الجامعة هيدغر . وبقبوله إدارة جامعة فريبورج ، فإن هيدغر يُتابع هدفاً لا يقل على أن يكون تربوياً : وهو إعادة تشكيل المعرفة التي يُعاد زرعها في جوهرها الفلسفي بواسطة التفكيك ـ البنائي لتقليد مُتَحجر ، وهذا يُضاد تماماً التَّسْيِس للمعرفة المُعَظَّمة من قبل النازيين ، وكذلك للمثال التقليدي لعلموية لا ترى في النظرية « الإستعمال الأعلى لِبْرَاكْسِسْ أصيل » (RR ، ت ص 10) . وإن هذا المشروع التربوي هو الذي وجده عند الصديق والمراسل لدِلْتِيْ ، يورك پون وأرتنبرج (الذي كان مع ذلك هو الذي إشتق الحد (Geschich tlichkeit) والذي كرَّس له الفقرة 77 من **الكينونة والزمان** التي نصت مع غيرها المقطع الآتي للرسالة التي كتبها يورك إلى دِلْتِيِيْ في 13 كانون ثان 1883 :

لكنك تعرف تفضيلي للمفارقة ، التي أبررها بقولي بأن المفارقة هي

إشارة للحقيقة ، وإن أ ـ Communis opinio ليس بالتأكيد أبداً في الحقيقة ، وليس سوى ترسب إبتدائي لنِصْف ـ فهم مُعَمِّم ؛ ففي علاقته بالحقيقة ، فهو يُشبه بخار الكبريت الذي يخلفه اللمعان وراءه . فالحقيقة ليست أبداً عنصراً . وهذه ستكون مهمة تربوية أمام الدولة لإذابة الرأي الشعبي الإبتدائي والسماح بقدر الإمكان لتشكيل وجهة نظر ونظرة فردانية . إذن فعوض أن يُقال إنه الضمير الشعبي ـ هذا التخارج الجذري ـ سيكون هناك من جديد شُعوراث مفردة ، أي شُعوراث تفرض نفسها .

جـ ـ الزماناتية الضمنية

ليس الدَّازاين فقط زمانياً : فبقدر ما هو دَازاين في الواقع فهو كذلك « في الزمان » . إن الزماناتية الضمنية للزمان في الإنشغال تعمل هي كذلك من زماناتية الدَّازاين وهي إذن أصيلة ضمنية مع التاريخانية . ويجب بالتالي أن تُعطي مجدداً عمداً شرعيتها للتأويل الذي يُعطيه دازاين الواقع للتاريخ كحَدثٍ في الزمان . وذلك لأن التحليل الزماني للدَّازاين يظل غير تام ما دام يحسب حساباً لزمان العالم (SZ ص 405) . لكن الدَّازاين في وجوده ـ مع الآخرين يقف في بَسْطٍ معتدل للزمان المُمَفْصلِ بالنسبة للأهمية الخاصة المُعطاة للإحضار . إن هيدغر يسمي تأريخية البنية العلائقية التي توحد « آناً » إلى « قبل » وإلى « من بعد » . فبواسطة التأريخية ، فإن الإحضار الخاص للإنشغال هو الذي يبسط ذاته مثل موجود ـ قرب الكائن الدنيوي ، بمعنى أن الزمانائية التخارجية اليومية تفهم كذلك أفقها ، عالم الإنشغال . لهذا فتأريخية الإنشغال بـ « الآن » ، « من بعد » ، « قبل » هي الإنعكاس للتكوين التخارجي للزماناتية في التعبير الذي تُعطيه هذه كحضور قرب الكائن الدنيوي : هذه البنيات تنحدر من الزماناتية ، فهي ذاتها

« زمان » . لكن بما أن الدَّازاين ينسى نفسه في الإنشغال ، فالزمان المتقطع الذي يُعطى هكذا بواسطة التمفصل الدوري للآن بالنسبة للما بعد يظل هو ذاته مُختفياً . لهذا فالدَّازاين المتردد ، يتوه في الإنهاك المتعدد للإنشغال ، ويخسر فيه زمانه . الوجود « الأصيل » الـذي يتزمن كـدخول للحـاضر في المستقبل قـد ـ كـان لـه عـلى العكس ، بقدر ما هو وجود في اللحظة ، دوما زمانه بما يفرضـه الموقف منه .

هذا الزمن المُنْبَسِط والمُعبَّر عنه على أساس من الموجود ـ في ـ ألْـ ـ عالم المتخارج للدَّازاين هو الزمان الذي أصبح شعبياً . هذا التحول الشعبي للزمان له أساس في الموجود ـ الملقى للدَّازاين الذي يجب دائماً أن يُعَدَّ مع الزمان ، مع أن هذا التحسيب لا يمتزج بالضرورة مع تكميم الزمان . و« في » هذا الـزمان الشعبي يُـلاقي الكائن الدنيوي ، المُسمَّى لهذا السبب بالزمان الضمني . ولأن الدَّازاين يُترك بواسطة وجوده ـ الملقى إلى تعاقب الليل والنهار ، فهو يُؤرِّخ لزمان انشغاله حَسْب الأماكن التي تشغلها الشمس : وهكذا يولد القياس الأكثر طبيعية للزمان ، وهو اليوم . وإن الموجود ـ الملقى قرب الكائن المرن هو إذن الأساس للساعات الطبيعية التي تُعطى أولاً للدَّازاين ، والتي تجعل ممكناً إنتاج ساعات إصطناعية تُضبط عليها . هذا الزمان الشعبي للإنشغال هو دائماً زمان خاص أولاً ـ خاص لهذه أو لتلك المهمة : إنه يُظهِر إذن بنية الدلالة التي تكوِّن دنيوية العالم. وأن نتجه كذلك حسب الزمان بقراءة الـوقت على السـاعة ، يمكن تفسيره كـ قـولنـا الآن التي تتكـون من تمفصـل الإحضار الكبير لكائن مُعطى ببساطة : وإن وظيفـة القياس هي إحضار كائن حيث يُمكن أن يكون حاضراً في كل زمان وللكل . إن

قياس الزمن يجعل الزمان إذن سهل التناول عالمياً كتعددية لآنٍ مُعطاة ببساطة . هذا « المعاش » الممنوح للزمان لا يتكون مع ذلك من المكانيَّة . لأن ما هو جوهري في قياس الزمان ، ليس لأن يُنجز بواسطة التأريخ للعلاقات المكانية وبالاستناد مع الحركة المحلية لشيء مكاني ، لكنَ تماماً بالأحرى ، لأنه يُصبح من هنا ممكناً الإحضار النوعي للكائن المُعطى في كل آن ولكل واحد في حضوره (SZ ص 418) . يدافع هيدغر ، ضد الأطروحة البرجْسونية لديمومة كيفية متحولة إلى كم ومكان ، ويقول بأن فكرة الزماناتية الضمنية هي ظاهرة زمانية أصيلة وليس مكانية ، وإنه يجب إذن إعادة إعطاء التصور الشائع للزمان والذي يُؤسَّس عليها بالشرعية التي تخصه (SZ ص 18 و333) . وذلك لأن هذا الزمان « الذي في داخله » يتلاقى الكائن الدنيوي الضمني ، هو زمان العالم الذي له نفس التعالي الذي للعالم ذاته . وكالعالم ، فهو ليس ذاتياً ببساطة ، ولا موضوعياً ببساطة . فهو مع ذلك ، بدون أن يمتزج مع المعنى الداخلي الكانطي ، الشرط لإمكانية الكائن الدنيوي الضمني وكذلك لكينونة الدَّازاين الواقعي .

إن زمن الإنشغال ، زمن العالم ، يُصبح بوضوح سهل المنال بواسطة استعمال الساعات . فاحتساب الزمن يُصبح بواسطة استعمال الساعات كشفاً لحساب الآن بالنسبة للآن التي ليست لكائنة والتي لم تكن بعد . فالزمان هو بعد ذلك ما يُعدُّ في الحركة حيث يُلاقي في أفق السابق واللاحق ، وهذا ما يُغطِّي تماماً التعريف الذي أعطاه أرسطو للزمان في الكتاب IV للفيزياء (11 ، وتابع 219 b1) . فالتأويل الذي يُعطيه أرسطو للزمان يسير إذن في نفس اتجاه الفهم « الطبيعي » للموجود كَ Vorhan den heit ولا يتساءل عن أصل الزمان الظاهر : فهو يموضع الزمان

كـما يُعطى في الإنشغـال . وإن ما يُعـدُّ بالأرقـام كـزمـان ، هي الآنات : هذا الزمان للعالم « الذي يُرى » ابتداء من الساعات ، يسميه هيدغر **زمان الآن** (SZ ص 421) . يظهر الزمان في الفهم الشعبي كتتابع صاف ، كتتابع من الآن حيث « تُرى » الأنطولوجيا في أفق فكرة الحضور المعـاش : فهي تُعطى مـع الكائن ، تَمضي وتأتي ، فالتي مَرَّت تُكوِّن الماضي والتي ستأتي سَتُكـوِّن المستقبل . ولأن التتابع للآن هو ذاته مُتَطَوِّر « كأنه في الزمان » فـإن كل آنٍ تتماهي مع كل الأخريات : وبقدر ما هي إذن متغيرة « دومـاً فإن الآن تظهِرْ حضورها الثابت ، وهو الذي يكون في أساس التعريف الذي يعطيه أفلاطون عن الزمان كَـ « صورة لـلأزل » (طيماوس 376) . من هنا تُستنتج كذلك أُطروحة زمـان متصل ولا متنـاه والتي تفترض بأن الزمان مُتَصور مثل ألْـ « **في ـ ذاتـه المحروم من مـرسـاة سيـل معيـوش من الآنات** » (SZ ص 424) . هـذا اللاتناهي للزمان يستند على ما يُسمِّيه هيدغر بألْـ « تمهيد » لزمان العالم : وهو يتألف من إخفاء لهذه الميزات البنيوية لزمان الإنشغال التي هي التأريخية ، والدلالية ، والتقطعية . لكن هذا الإخفاء ليس سببه الصدفة : فهو يحدث ضرورياً في نطاق ما الدَّازاين في اليومية لا يفهم الزمان إلاّ في أفق الإنشغال بدون أن يصل إلى إدارة النظر إلى الزمان كما هو رأي بإنكار كلية مصدره إبتداء من الزمـاناتيـة التخـارجية ـ الأفقيـة للدَّازاين . وما قـد راغ هنـا ، هـو تنـاهي الزماناتية ، بـالرغم من أن واقـع الهروب من المـوت ، أي نهاية الموجود ـ في ـ العالم ، هو كذلك طريقة للتعلق بها . من هنا تُولد فكرة لإنهائية زمان حيث فيه « هُمْ » لا تموت أبداً ، وذلك إذا كان صحيحاً بأن الموت هو دائماً موتي والذي لا يُمكن أن يُفهم وجودياً إلا في القرار المتقدم . فليس هناك من تصور شعبي للزمان إلاّ وكان

هناك ألْـ هُمْ التي لا تعرف إلّا الزمان الشعبي المُمَهَّد الذي ينتسب للكل ، أي الذي ليس هو زماناتية أيٍ أحد . وما يُقر مع ذلك بأن إخفاء الزماناتية المتناهيـة ليس كامـلاً ، هو من واقـع أن الزمـان « الشعبي » مُتَصور كزمن يمضي : وهذا ليس إلّا لأن الدَّازاين في جوهره موجه نحـو المستقبل فهـو الذي يمكنـه فهم تتابـع الآنات، كمرور غير قابل للانعكاس . إن التمثل الشعبي للزمان له إذن شرعيته الطبيعية لأن مفهوم التتابع اللامتناهي للآن الذي يمر بدون إنعكاس له منبعه في زماناتية الدَّازاين السَّاقط . هذا البَسْط الشعبي للزمان لا يفقد شرعيته إلّا عندما يضمر علىٰ أن يحتفظ بالحقيقة على الزمان ، أي عندما يُنكر ميزته المشتقة . لأنه إذا كان بالإمكان فهم التصور الشعبي للزمان إبتداء من الزمـاناتيـة الأصيلة للدَّازاين ، فالعكس ليس هو كذلك : فمن المستحيل أن نستنتج إدانة تفسر إبتـداء من الآن الـظاهـرة المتخـارجـة الأفقيـة للحـظة (SZ ص 427) .

وإذا كان مع ذلك زمان العالم ينتسب إلى زماناتية الـدَّازاين ، أفليس هنا إشارة إلى أنه توجد علاقة كبيرة بين الزمان والروح أو النفس ـ علاقة حيث التقليد الفلسفي من أرسطو إلى هيجل مروراً بالقديس أوغسطينس وكانط كان بعيداً عن أن ينكرها ؟ فهيـدغر بتحليله المفهوم الهيجلي للعلاقة بين الزمان والنفس ، يُريد أن يُظهر بأن طريقته لفهم علاقة الدَّازاين بزمان العالم مضادة لتصور هيجل (SZ ص 405) حيث تصور الزمان يمثل « التـوسيع التصـوري الأكثر جذرية للفهم الشعبي للزمان » (SZ ص 428) . ومع أن هيجل كان عليه أن يفترض قرابة بين النفس والزمان ، مُتَصَّورة كل واحدة كمعاش ، مُستقلة الواحدة عن الأخرى ، وذلك لشرح

إمكانية التحقيق التاريخي للنفس كـ « سقوط » لها « في » الزمان ، فإن هيدغر ينطلق على العكس من « ملموسية » ، الوجود ، أي من العلاقة التي يُقيمها الدَّازاين بالولادة مع العالم ، يكشف زمانياً ما يجعله ممكناً . لهذا وبالنسبة له ، « النفس » لا تسقط « في » الزمان ، لأنها توجد على العكس كتزمن للزماناتية وإنه بقدر ما هي عليه هكذا فإنها في أصل زمان العالم وفي الزماناتية الضمنية التي تُشتق منه . فليس هناك سقوط للنفس في الزمان لكن سقوط للوجود الوقائعي ابتداء من الزماناتية الأصيلة . لكن هذا الإختلاف الوجوداني للمشتق وللأصيل ، للخاص وللاَّخاص ، ليس فرقاً « متجوهراً » كما هو في النفس والزمان عند هيجل ، لكن هو إختلاف ملاصق للزماناتية ذاتها ، إختلاف نمطي لنمطي التزمنية . إن التحليل الوجوداني التمهيدي وتكراره كتحليل وجوداني زماني قد سمح بالانتباه للاختلاف النمطي للوجود واللاأصيل وللوجود الأصيل وقد أرجع هذه الأشياء إلى أساسها المشترك ، أي إلى الزماناتية .

عدم اكتمال « الكينونة والزمان » والفكرة الـ « حدثية »

الهوة هي الوحدة الاصلانية للمكان وللزمان ، هذه الوحدة الموحِّدة هي التي لا تتركهما ينفصلان الواحد عن الآخر إلاّ بطلاقهما .

نبذة عن الفلسفة ص 379

إن آخر عبارة في الكينونة والزمان هي السؤال : « هل هناك طريق تقود من الزمان الأصلاني إلى معنى الكينونة ؟ وهل الزمان ذاته يتجلّى كأفق للكينونة ؟ » (SZ ص 437) . إن التحليل الوجوداني الزماني ليس سوى الطريق التي يجب السير عليها للوصول إلى الهدف الذي يضعه كل بحث فلسفي بما هو عليه ، أي ليس فقط التحليل لنمط وجود كائن ، حتى ولو كان « نموذجاً » لكن بتوسيع سؤال الكينونة بقدر ما هي عليه . هذه الطريق للتحليل الوجوداني هي مع ذلك الطريق الوحيدة الممكنة ، وهي الطريق الجيدة ، يصرح بذلك هيدغر ، وهذا ما لا يُمكن أن يُقَرَّر إلاّ بعد السير على هذه الطريق (SZ ص 437) . لكن هذا المسار ينقطع قبل أن نتجاوز آخر مراحله . وإذا كان ، كما أظهره التحليل الوجوداني الزماني ، يُؤَسَّس التكوين الأنطولوجي للدَّازاين كله على الزماناتية ، فذلك إذن هو نمط أصلاني للتزمن لزماناتية الدَّازاين التي يجب أن تجعل ممكناً المشروع التخارجي للموجود بما هو عليه . إن القسم الثالث للجزء الأول : زمان وكينونة ، الذي ستكون أطروحته « تفسير الزمان كأفق ترتسندنتالي لسؤال الكينونة » يجب أن يُظهر كيف أن ما سنسميه بـ « التاريخانية » للموجود ذاته « سَيُؤَسَّس » على زماناتية الدَّازاين . وهذا لا يعني أبداً بأن الموجود

هو « نتاج » الإنسان ، لأنه فقط وبقدر ما هـو موجـود ـ ملقى ، فالدّازاين يُمكن أن يُسقط الموجود كما هو ، والـذي هو « مشروع الموجود » ليس واقع التلقائية لذات ترنسندنتالية لكنه على العكس هو وقائعية الدّازاين ، التي ليست تماماً ذاتـاً لأنها ليست في أصل تعاليها الخاص ، لكن لأنها توجد على العكس ملقاة فيه . وبقدر ما هو موجود، ـ في ـ الخطيئة فإن الدّازاين التاريخاني يمكن له أن يفهم كينونته الخاصة كـ « الأساس الملقى » لـ « تاريـخ الموجـود » . إن هيدغر يوقف مع ذلك نشر **الكينونة والزمان** في نهاية القسم الثاني بدون أن يسير في هـذه المرحلة النهـائية ، بـدون أن يُلامس إذن هدفه : **الكينونة والزمان هو كتاب غير مكتمل** . لكن كيف يُمكن فهم عدم الإكتمال هذا ؟ الإشارة حيث لا تستطيع الطريق التي تُعبَر أن تقود إلى الهدف المرسوم والتي يجب أن تُـترك لمصلحة هـدف آخر ؟ وبالأحرى على العكس أليس المسار ذاته لهذه الطريق هـو الذي سيقود هيدغر لفهم طريقه بشكل آخر وذلك عندمـا يكون الهدف قد أُدرك ؟

إن هيـدغر ذاتـه ، في عام 1946 ، في **رسـالة في الإنسـانية** (HB ، ت . ص 69 وص 113) ، سيتكلم عن « الفشـــل » (Versagen, Scheitern) بخصوص عدم نشر القسم الثالث . لكن هذا الفشل ليس سلباً كله ، لأنه ليس المقصود أبداً بالنسبة لهيدغر هو ترك محاولة التفكير بعلاقة الموجود بالزمان كما لو كان هذا قـد وصل إلى مأزق ، لكن تماماً بالأحرى هو التفكير بشكل آخر بهذه العلاقة وذلك بتأسيسها على مشروع الدّازاين . لأنه بتحطيمها على صلابة ما هو لها في القضية ، فالفكرة ، وهي أبعد من أن تبتعد عنه ، فهي تقترب (HB ، ت . ص 113) ممـا قد أعـطي لها

كمُهِمَّـة للتفكير ، أي تـاريخانيـة الموجـود . وإذا كان هيـدغر في 1927 ، قد تراجـع عن نشر كتابـاته للقسم الثـالث ، وإذا كنا نعرف ، ونحكم عليه بطريقة غير كافية ، بأنه قد أحرقه بعد مدة قليلة من كتابته له فإن هذا لا يتضمن أبداً بأنه ترك منذ تلك الحقبة مشروع التفكير بزماناتية الكينونة على ضوء التحليل الـوجوداني . ويمكننا على العكس أن لا نتناول إلاَّ أعماله حتى عام 1930 ، من خلال دروسه ومنشوراته ، التي كُـرِّست لتوسيـع هذه الإشكـالية ولإنجاز **الكينونـة والزمـان** . وليس فقط دروسه لفصـل الصيف 1927 أي **المشاكل الأساسية للفينيمينولوجيـا ، هي التي تُعرض** كـ « **توسيع** للقسم الثـالث للجزء الأول لِـ « **الكينـونة والـزمان** » (GA 24 ، ص 1) ، وهذا ما تؤكده حاشية ملحقة في **الكينونة والزمان** في النموذج الشخصي لهيدغر ، الذي يحيـل ، **بخصوص** « تفسير **الزمان** كأفق ترنسندنتالي لقضية الكينونة»، إلى نفس هذه الدروس (GA 2 ، ص 41) ، لكن علاوة على ذلك فإن برنامج الجزء الثاني لـ **الكينونة والزمان** ، المتعلق بِـ « السـمات الأساسيـة للتحطيم الفينمينولوجي لتاريخ الأنطولوجية حسب الخيط الهادي لإشكالية الزماناتية » ، يُوجد في معظمه متحققاً في دروس السنوات 1925 ـ 1930 : إن المذهب الكانطي للشيمة قد حُلِّلَ خصوصياً في الدروس لعامي 1923 ـ 26 المعنونة Logik (GA 21) ، وفي الدروس 1927ـ 28 حول التأويل الفينيمنيولوجي لِـ «**نقد العقل المحض** » (GA 25) ، وفي الكتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** عام 1929 ؛ وإن التحـطيم الفينيمينولـوجي لأنـطولـوجيـا ديكـارت واسترجاعه لأنطولوجيا العصـور الوسـطى هي موضـوع الفقرات 10 ، 12 في **المشـاكل الأسـاسيـة للفينيمينـولـوجيـا** (GA 24، ص 108 إلى 153) ولـد روس من 1923ـ 24 حـول بـدايـة

الفلسفة الحديثة (GA 17 سيظهر) ؛ وبخصوص تحطيم الأنطولوجيا القديمة ابتداء من كتاب الزمان لأرسطو ، نجد عناصر في الدروس لعامي 25 ـ 1924 حول السفسطائي لأفلاطون (GA 19 سيظهر) وفي 1926 حول التصورات الأساسية للفلسفة القديمة (GA 22 ، سيظهر) ، في Logik (GA 21) وفي الدروس 1930 المعنونة في جوهر الحرية الإنسانية (GA 31) . فهيدغر لم يترك إذن إشكالية زماناتية الموجود ، فقد تراجع ببساطة عن وضعها في شكل مذهبي ، وإذا فعل ذلك ، فبالتأكيد لأن هذه الإشكالية قد بدأت في بداية السنوات الثلاثين وظهرت له في منظور جديد ليس هو ، **Transcendantale- Horizontale** ، معنى الموجود الذي يتزمن في الزماناتية المتخارجة للدّازاين ، ولكن ، Aletheiologique-Eksistentiale الحقيقة عن الموجود يتماسك بها الدازاين وبها يتقابل . هذا التحول أو الإنقلاب (انظر HB ، ت ص 69 : Unkehr أو Kehre) الذي لا يكون به الموجود زماناتياً لأنه يكون الوحدة الأفقية للزماناتية المتخارجة للدّازاين ، لكن على العكس ، فبقدر ما هو تاريخاني في ذاته وليس فقط بواسطة الدّازاين ، فإن الموجود ذاته هو الذي « يُصيِّر الإنسان إلى الوجود المتخارج لِلْدا ـ زاين كتوجه إلى جوهره » (HB ص 95 ـ 97) ـ هذا الإنقلاب التاريخانية الدّازاين إلى مصير وإلى تاريخ ألـ الموجود (حالة الجر « الذاتية ») يُعلن مسبقاً في المحاضرة التي ألقاها هيدغر لأول مرة في بْرِيْم عام 1930 تحت عنوان في جوهر الحقيقة ، لكنها لم تنشر إلاّ عام 1943 .

في هذا النص ، فالحقيقة ، التي كانت في الكينونة والزمان تحديداً للدّازاين ذاته ، فإن كينونة الإنسان هي بالنسبة له نوره

الخاص والدَّازاين ذاته هو الانفراج (SZ ص 133) ، وتُصبح تحديداً للموجود ذاته الذي يفكر منذ الآن كمجال للمنفتح (das offene) ، كـ alêtheia ، من الإسم اليوناني للحقيقة التي ترجمها هيدغر الآن حرفياً بـ Unverborgenheit ، بدون ـ إحتجاب (QI ، ص 176) . الوجود ، الذي كان في **الكينونة والزمان** ، **كينونة الدَّازاين بقدر ما يتعلق بذاته** (SZ ص 12) ، يُكتب الآن ek- Sistence وتعني علاقة الدَّازاين ليس بذاته لكن بالمنفتح : « الغَرَـ ض لإفشاء سر الكائن كما هو » (QI ص 177) . وإنه على قاعدة من هذا التصور للوجود المتخارج للإنسان يُعترف له الآن بالإنتهاء لتاريخ ما ، الذي ليس هو تاريخاً للإنسانية إلاّ لأنه أولياً **تاريخ الكينونة** : الإنسان يُو ـ جَد ، تعني الآن : تاريخ الإمكانيات الجوهرية لإنسانية تاريخانية يُصان لهذه الإنسانية في إفشاء سر الكائن في مجمله . وبالطريقة التي بها جوهر الحقيقة الأصيل ينشر كينونته ، تولد القرارات النادرة والبسيطة في التاريخ » (QI ص 179) . وإذا كان هيدغر يتكلم عن « تحول » في التأويل الذي يُعطيه ذاته لمساره الخاص في التفكير ، فذلك لأنه يعتبر بأن هذا المرور من تاريخ الدَّازاين إلى تاريخ الكينونة يصل به إلى الهدف الذي يطرحه منذ البداية : « هذا التحول ليس تغييراً في وجهة نظر **الكينونة والزمان** ، وعلى العكس ففيه فقط ، فإن الفكر الباحث في **الكينونة والزمان** يصل إلى مكان البُعد الذي جُرِّب فيه **الكينونة والزمان** ثم جُرِّب ابتداء من التجربة الأساسية لنسيان الكينونة » (HB ، ت ، ص 68) . فهل يجب تأكيد التأويل الذاتي لهيدغر واعتبار أن هذا التحول ليس بهذا القدر استعراضاً لمفكر محصور في مأزق إو انقلاباً خاصاً للفكر السائل أو تحولاً يحصل في قلب السؤال ذاته ، كما يحاول أن يفسره إلى الأب رتشاردسون

(QIV ، ص 185) ؟ إننا لا يمكن أن نحكم عليه بخبرة إلا إذا قبلنا السير مع هيدغر حتى اللحظة التي يجيب بها ربما « إنعطاف » الفكر على التحول لما هو في السؤال ، أي إذا كان ابتداءً من الدروس اللاحقة على الكينونة والزمان المنشور اليوم في إطار الطبعة الكاملة نستطيع أن نتابع حتى النهاية تطور الإشكالية التي طرحت في تلك الحقبة .

تطور الأنطولوجيا الزماناتية كعلم ترنسندنتالي من عام 1927 إلى عام 1929

إن الزماناتية هي الشرط لإمكانية التكوين الأنطولوجي للدّازاين ويجب أن تكون كذلك شرطاً لفهم الكينونة التي تعتبر جزءً من هذا التكوين . وإذا كان ممكناً أن نظهر بأن الزمان هو أفق فهم الكينونة بما هي عليه ، فالأنطولوجيا تُصبح بعده مؤسسة كعلم ، أي أن **موضوعانية** الكائن ستجد خيطها الهادي ، وإبتداءً منه يُصبح ممكناً « علم نِسَابة لأنماطٍ متعددة ممكنة للكينونة التي لا تبنيها بواسطة الإستنباط» (SZ ص 11) . يطرح هيدغر في **المدخل للكينونة والزمان** على تسمية التحديد الأصيل لمعنى الكينونة وأنماطها على أنه تحديده **الزماناتي** (SZ ص 19) . وهو يحدد بدقة معنى هذا المصطلح في **المشاكل الأساسية للفينمينولوجيا** : إلا أن الكلمات الألمانية التي تدل على الزماناتية تُستعمل في الإطار التحليلي الوجوداني ، فالحدود المستعارة من اللاتينية هي العلامة التي نضعها الآن في مستوى التأويل للكينونة إبتداء من الزمان (GA 28 ص 433) . لكن التوسيع العلمي لهذا التأويل يفرض **مَوْضَعة** الكينونة بما هي عليه ، أي في استخلاص البُعد الذي قد يجعل ممكناً فهمها بطريقة قبل ـ علمية : فالمقصود إذن لرفع الكينونة إلى

التصور ، هو مساءلة ما وراء الكينونة ذاتها نحو ما يجعل ممكناً ليس فهم الكائن ببساطة لكن فهم الكينونة ذاتها . إن توسيع زماناتية الكينونة يتكون إذن من محاولة تصور ما يعنيه أفلاطون في المجاز عن الشمس في **الجمهورية** ألـ Epekeina tês ousices ، إن ما وراء الكينونة هي « التي تقوم بوظيفة النور ، والإضاءة لكل كشف للكائن ، كما هنا الإضاءة لأجل فهم الكينونة ذاتها » (GA 24 ، ص 402) . لكن بما أنه ليس هناك من كينونة إلا في فهم الدَّازاين ، فاستخلاص الزماناتية من الكينونة لا يُمكن أن يتكون من توسيع لتصور شامل للزمان ، إن وحدة معنى الكينونة ليست بالنسبة لهيدغر من نمط جنسي شامل (SZ ص 3) ، لكنها على العكس هي في التفسير لزماناتية الكينونة **ابتداء** من زماناتية الدَّازاين . فهذه الزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً الأنطولوجيا كعلم وهي بمقدار ما هي عليه فإنها تسمى زماناتية : إن الحد Tenporalität (. . .) يعني ألـ Zeitlichkeit في نطاق ما هذه هي ذاتها مُوضعة وبقدر ما هي شرط لإمكانية فهم الكينونة والأنطولوجيا بما هي عليه » (GA 24 ، ص 324) . وهكذا يُفَسَّر بأننا قد ترجمنا بنفس الكلمة الفرنسية وهي الزماناتية الحدين المختلفين الألماني واللاتيني بدون أن نُفَرِّق بينهما إلا بحرف البداية . فنحن لسنا بإزاء ظاهرتين مختلفتين ، لكن **بإزاء ظاهرة واحدة فقط** يُنظر إليها من وجهتي نظر مختلفتين .

فالمقصود إذن إظهار كيف أن الزماناتية تجعل ممكناً فهم الكينونة : فإذا كانت هذه قد جُعلت ممكنة بواسطة التكوين الأساسي للدَّازاين كموجود - في - ألـ - عالم ، فإننا بعدها سنحال للمشكلة الزمانية لعلو العالم التي عالجتها باقتضاب الفقرة C 69

للكينونة والزمان . وبالنسبة للسؤال عن معنى الكينونة ، فإن هذه الفقرة الصغيرة تمثل الذروة للكتاب : فهي تطرح وحدة كينونة الدَّازاين والعالم ، مُظهرة بأن العالم يُؤَسَّسُ كذلك في الزماناتية . ففي ملاحظة طويلة في (في جوهر الأساس) ، وهو نص مُهدى إلى هوسِّرْل في عيد ميلاده السبعين حيث طَرْحُه المركزي هو **العلو** ، يقول هيدغر بكل قوة بأن « إعطاء تأويل أنطولوجي للكينونة في وابتداء من علو الدَّازاين لا يُفيد بأن نقوم بعملية استنتاج أنطوقية للكائن ، الذي ليس من نمط الدَّازاين ، ابتداءً من هذا الكائن الذي هو «الدَّازاين»، تماماً لأنه إذا كان الدَّازاين يأتي هكذا إلى « المركز » للإشكالية الأنطولوجية فإنه يأتي « كتخارج » ، أي « غريب الأطوار » (QI ص 140) . إن التصور الهيدغري للعلو هو موجه ضد التمثل لداخلية الذات كـ « صندوق » أو كـ « حاو » (SZ ص 60) حيث توضع المشكلة الخاطئة ابتداء منها لعلاقة محاثية للشعور مع ما هو عالٍ عليه (GA ص 306) . وبما أن هيدغر يريد إظهار أن الدَّازاين بقدر ما هو موجود ـ في ـ ألْـ ـ عالم لا يمتزج أبداً مع الذات بالمعنى الحديث ، فهو يرفض التضاد التقليدي للمحاثية والعلو الذي يحكم كذلك ، بالرغم من تعددية المعنى التي يعترف بها هوسِّرْل للتصورات ، الإشكالية لقصدية الشعور . وبالنسبة لهيدغر ، ليس الشيء هو العالي ، لكن على العكس مما فكّرته التقاليد كذات محاثية فهي العالية بالمعنى الأصيل ، لأن ألْـ Epekeina هي جزء من البنية الأنطولوجية الأكثر خصوصية في الدَّازاين . فهذا ليس أولاً ذاتاً ستعلو بعدها نحو المواضيع ، لكن على العكس فإن هوية الكائن ذاتها ليست ممكنة إلاّ على أساس العلو . فما تعلوه ، هو الكائن في كليته **نحو** العالم الذي هو عالٍ لأنه ينتمي إلى بنية الموجود ـ في ـ ألْـ ـ عالم وليس لأنه يُصبح مكوناً

من مجموع المواضيع « العالية » بالمعنى التقليدي (GA 24 ص 425) . وابتداء من العلو الذي حُدِّد هكذا فإنه من الممكن فهم القصدية ، ليس فقط ابتداء من ألْـ Intentio « للذات » وألْـ Intentum المكون من الموضوع ، لكن كذلك ابتداء من « فهم نمط الوجود لما هو مُصوَّب له في ألْـ intnetum » الذي يُكوِّن شرطه الأنطولوجي للإمكانية . لأن السلوك القصدي لا يسمح إلاّ باكتشاف الكائن ، الذي يفترض الإنفتاح المسبق لكينونته (GA 24 ص 100 ـ 101) . إذا كانت كل علاقة مع الكائن تفترض الفهم لكينونته ، فهذه تفترض بأن تكون القصدية ، أبعد من جعل العلو ممكناً ، ليست ممكنة إلاّ على أساس منه (QI ص 101) .

إن إشكالية العلو تسمح إذن في جعل ما وراء الكينونة مرئياً والذي يُكوِّن الأفق لمفوميتها بدون ترك « دائرة » الدَّازاين ، لأنه محدد تماماً كـ epekeina . ولأن أساس علو الدَّازاين ، هو الميزة المتخارجة للزمان : فهي التي تجعل ممكناً التجاوز نحو العالم في نطاق حيث تخارجات الزماناتية تحتوي في ذاتها على الأفق الذي هو خاص بكل واحدة منها . فالوحدة البنيائية للعلو وللعالم يجب بالنتيجة أن تفهم مثل تخارجات الزماناتية مع شيمها الأفقية . وإذا كان العلو هو الذي يجعل ممكناً فهم الكينونة وإذا كان ما يُؤَسِّس العلو ، هي الوحدة الأصلية المتخارجة ـ الأفقية للزماناتية ، فهذا يتضمن بأن هذه الأخيرة هي الشرط لفهم الكينونة (GA 24 ص 429) . فالكينونة تُفهم فعلياً ابتداء من الشيمات الأفقية للزماناتية : إن وحدتها (العالم) التي تمثل هذا ألْـ ماوراء الكينونة والتي تكوِّن الأفق الذي ابتداء منه فإنها دائماً تُفهم بطريقة قبل ـ أنطولوجية . ويظهر بوضوح بعدها بأنه وبتناولنا الزماناتية الكاملة ،

أي الوحدة اللامنفصلة للتخارجات وللآفاق ، فإن هيدغر قد شَكَّل تصورَ ألْـ **Temporalität** : « أي ألْـ Zeitlichkeit ، مأخوذاً هكذا أولياً بالنسبة للشيات الأفقية لِلْـ Zeitlichkeit بقدر ما هي شروط الإمكانية لفهم الكينونة ، التي تكوِّن مضمون التصور العام لِلْـ Temporalität : إن ألْـ Temporalität هي ألْـ Zeitalchkeit **بمواجهة وحدة الشيات الأفقية التي تنتمي إليها بطريقة خاصة** (GA 24 ، ص 436) . ويستعمل هيدغر بالنتيجة تصور ألْـ **Temporalität** بمعنى ضيق وبمعنى واسع : فهو تارة يدل بالمعنى الواسع على ألْـ Zeitlichkeit بقدر ما هو شرط لإمكانية فهم الكائن (GA ص 389) ، وتارة بالمعنى الضيق فقط للشيمة الأفقية لِلْـ Zeitlichkeit (GA 24 ، ص 444) . ففي الحالتين مع ذلك ، فإن التصور « شيمة أفقية » هو ما يهم لتحديد فهم ما يعني هيدغر عندما يحدد الأنطولوجيا كعلم زماناتي .

إن هيدغر يظهر بوضوح أكثر في تصور الأفق . ففي دروسه لعام 1928 التي تتعلق بجزء منها بالنظرية ألْلَّبْنَتْزِيَّة للحكم ، فإن هيدغر يقول بدقة بأن حد الأفق ، الذي يأتي من اليوناني horizein ، ليس أولياً في علاقة مع النظر والحَدْس ، لكنه يعني ببساطة ما يسيِّج ويغْلِق (GA 26 ، ص 269) . فهو يريد أن يأخذ مسافاته بالنسبة للتصور الحديث للأفق الذي يحدد من ليبنتز حتى هوسِّرْل حصراً ، بنفس الوقت المجال اللامتناهي لما يمكن معرفته والحدود للمعرفة الواضحة الممكنة . وبالنسبة لهيدغر فليس المقصود أبداً وضع «الأفقية » مع المعرفة في علاقة لكن مع ما هو أصل هذه المعرفة ، وهو القلق ، «الأفق لا يكّون بالنسبة له حَقل الرؤية النظري ، لكن مجال المشروع . وبقدر ما هو لحظة بنيوية

للزماناتية ، فالأفق يجب أن يفهم كشيء يكوِّن الإنْغِلاق للثغرة التخارجية . فالتخارج ذاته يجب بالتأكيد أن يُرى تماماً كحركة تجاوز ، أي كلا تحدُّدية العلو وكالإنفتاح على اللامحدود . ومع ذلك ففي نفس الوقت فهي ليست ثغرة في حد ذاتها لا محددة ، لكنها تنْشر البُعد للمستقبل ، أي لـلإمكانية عامة . فالبينة الأفقية للزماناتية إذن هي التي تجعل ممكناً فتح الـدَّازين على الكينونة والكائن . وبقدر ما هو شرط للإنفتاح على الآخر ، فإن الأفق لا يستطيع ذاته أن يصبح موضعاً : فهو لا يستطيع إذن أن يكوِّن إضافة للتخارج الذي لا ينفصل عنه مع ذلك . فإذا كان هيدرغ ، في الدروس لعام 1928 ، يسمى estema الأفق الذي يظهر ومع ألْekstasis فإن ذلك بمعنى مختلف أساسياً عن الوحدة «المحايثة» لشعور ألْnoêsis وألْnoêmaعند هوشَرْل ، لأن الأفق ، بعكس النويئم الذي هو محايث (بالمعنى القصري حقا وليس بالمعنى الواقعي) ، ليس له مكان إقامة في دائرة الذات . فهو ليس مع ذلك موضعاً لا مَكَانياً ولا زمانياً ضمنياً ، لأن «ليس هو» أبداً ، لكنه يتزمن (26GA ص 269) . وهذا ما يفسر بأن الأفق يُفلت ليس فقط من نمط التفكير الحديث حيث كل كينونة هي مَكوَّنة في الشعور ، لكن كذلك من نمط التفكير الوجدداني ـ الأنطولوجي الذي لا يستطيع أن يبسط الأفق الاّ بإظهار ما يجعله ممكناً ، وهذا سيكون مفعوله تحطيم البنية الأفقية كما هي . وبما أن الأفق يمثل شرط إمكانية تخارج حركة عامة للتجاوز ، فليس ممكناً أن نطلب ما الذي يجعل بدوره ممكناً الشيمة الأفقية ، لأن الزماناتية تجد غايتها مع الأفق والتي ليست هي شيئاً آخر سوى البداية ونقطة الإنطلاق لإمكانية كل مشروع (24GA ، ص 437) . إذا كانت الآفاق غير

مفهومة إبتداء من شيء غيرها ، فهذا يتضمن بأنه ليس ممكناً المواضعة والتحليل المتكامل لشروط إمكانية الزماناتية وذلك بفصلها تقريباً عما يجعلها مكنة ، أي عن الوجود الواقعي الملموس للدّازاين (GA 24 ص 465) . وها هنا هو معنى الطرح في الفقرة 65 من الكينونة والزمان : «الزمان الأصيل هو متناهٍ» (SZ ص 424) . هذا التناهي يجب أن لا يفهم ، بطريقة خارجية ، بتضاد مع السلسلة اللانهائية للآنات التي تتتابع على خط الزمن ، لكن هذا التناهي البنياني للزمن الأصيل الذي يجعل لوحده ممكناً تمثل زمن للآن لانهائي . وهذا يتضمن أن تفهم بطريقة إيجابية وليس سالبة إنفلاقية الأفق : الأفق ، بقدر ما يكوِّن نهاية الحركة التخارجية ، هو في نفس الوقت البداية لإنفتاح الكائن . الأفق ، وليس الموت كذلك ، لا يكوِّن إذن حداً خارجياً للدّازاين . ففي **الكينونة والزمان** فإن الموت « «بقدر ما هو نهاية الدّازاين » هو محدد كَ «الإمكانية الأكثر خصوصية واللانسبية وهي مؤكدة وكما هي غير محددة ، لا مُتَجَاوَزَة بالدّازاين » (ZS ص 258)** . كل هذه التحديدات يمكن كذلك أن تنطبق على البنية الأفقية للزماناتية ، وعلى الخصوص الميزة التي لا يُمكن تَجَاوُزها والتي تدل على أن الأفق يكوِّن الحد لمبدىء ملاصق لكل مشروع ويفتح له في نفس الوقت الإمكانية .

تُعَبِّر إذن أفقية الزماناتية عن إيجابية التناهي ، بمعنى أن الإيجابي يُضاء جوهياً إبتداء من السالب (GA 24 ص 439) . وبالفعل فاعتماد الدّازاين بالنسبة لكائن مُعطى مسبقاً يتطلب إنتاج أفق يمكن أن يظهر بداخله الكائن الموجود سابقاً . إن الحدس الإنساني وهذا واقع هو أنطوقياً ليس خالقاً وهو يتطلب إبداعيته

الأنطولوجية في ما كان كانط يُسمي l'exhibitio originaria للتأليف المنتج للخيال (GA 25، ص 417) .. وهنا يجب إضاءة فكرة ألْ «شيمة » التي تحيل إلى التأويل الذي أعطاه هيدغر للشيمة الكانطية كَ « حَدَث للعلو » (KM، ت ص 159). إن تصور الشيمة عند كانط لا يدل على صورة أمبريقية ، لكنه التمثل لقاعدة يمكن بواسطتها أن نتمثل شيئاً ما . فالخيال الصافي ، بتشكيله الشيمة ، يُزوَّد مسبقاً بِ « نظرة » لما يمكن أن يُحْضَر . إن الشيمة الترنسندنتالية هي بالنتيجة بالنسبة لهيدغر الرسم - المسبق لما يمكن أن يُحضر بما هو كائن . وما إكتشفه إذن كانط في نظريته للشيمة هو « الإنتاجية الأصيلة للذات » حيث يفهمها هيدغر كإنتاجية ، داخلية ، للزمانانية (GA 26 ، ص 272) . لأن ما يميز الزمانانية ، هو واقع أنها مشروع للذات (selbstentwurf) (GA24 ، ص 439) . وبالفعل فإننا في بحثنا نجعل من كانط « محامياً لمصلحة سؤاله الخاص عن الكينونة » وقد إضطر هيدغر إلى « الإيغال في تأويل » (هذه هي كلماته الخاصة في العرض للطبعة الرابعة لِـ Kantbuch : أنظر KMص XIV النظرية الكانطية في الإنطباع - الذاتي في معنى الإنطباع الصافي بالزمان بواسطة ذاته . (KM، فقرة 348) . وبالنسبة لهيدغر ، فالإنطباع في الحس الدّاخلي لا يمكن أن يكون له الاّ معنى نباهة - ذاتية (sich- selbest angehen) والتي بها تتشكل بنية الذاتية . وعلى قاعدة هذه الهدية فقط فإن الكينونة المتناهية يمكن أن تخضع للتقبلية ، بمعنى أن الإنطباع الصافي يتكون من إشارة مقابلة له . إننا نرى بوضوح هنا بأن الإنطباع - الذاتي يسمح بالتفكير بالإنتماء المتضمن للحظات بنيوية للعلو ، وهي التخارج والأفق ، بدون تدوينه مع ذلك على

حساب فعل للذات ، لكن فقط بفعل الترمنية الزمـاناتيـة . إن التخارجات ترسم مسبقاً لذاتها إذن النظرة التي ابتداء منها يمكن أن تتجلى كأنمـاط نوعيـة للإنفتـاح . فهي إذن الأساس لما يجعلهـا مفهومة ، أي الشيمات الأفقية . ولهذا السبب فـ في جوهر الأساس ، فإن هيدغر سيحدد الحرية كَ « الأساس للأساس » . لكن بما أن الحرية هي متناهية ، وهي ليست لذاتها أساسها الخـاص ، فهي بكـل دقة ، بقـدر ما هي أسـاس (Grund) ، الهوة (Abgrund) للدّازاين (QI ص 156 ـ 157) .

ففي المشاكل الأساسية للفينيمينولوجيا ، فإن المثل الوحيد للتأويل الزماناتي الذي يُعطيه هيدغر هو مثل الكينونة بالمعنى الصافي للمعاش (Vorhandenheit) ، لأنه يطرح على نفسـه كي يحسب حساب المحتوى الإيجابي للأطروحة الكانطية حول الكينونة ، التي بموجبها ليست الكينونة محمولاً حقيقياً ، والذي يُعبر عنه هكذا : الكينـونة ـ المعـاشـة هي وضـع مـطلق أو إدراك (GA 24 ص 445) . الإدراك ، كونه سلوك قاصر ، هو نمط كبير للإحضار . فالتخارج للحاضر هو إذن القاعدة الأساسية للعلو القصدي الخاص لإدراك الكائن العائش . فللتخارج كما هو تنتمي شيمة أفقيـة ، والتي هي في حالة الحاضر ألْPraesens ، فاللجوء إلى اللاتينية يدل بأن المقصود هنا ليس ظاهرة تخارجية ، لكن أفقية . إن الإحضار بقدر ما هو حركة تخارجية يُسقط ما يُحضره بـاتجاه ألْPraesentia (GA 24، ص 435) . إن المعنى الزماناتي للكينونة بقدر ما هو معاش هو إذن الحضور (Anwesenheit Praesenz) ويظهر هنا بأن كانط يفهم ضمنياً الكينونة بنفس طـريقة الفلسفـة القديمـة : إن التقليد كله كاملاً يفهم الكينونة إبتداء من الحـاضر ، التي تأخـذ

كمرشد الفهم اليومي للدّازاين من الكائن (GA 24 ، ص 448) . فالقضية الكانطية ، التي تكون بموجبها الكينونة (المعاشة) هي حالة وضع لا تتلقى معناها الكامل الاّ إبتداء من تأويلها الزماناتي : « الوجود » ، بقدر ما هو محمول منطقي وليس واقعياً ، لا يمكن أن يُستخلص من الكائن ذاته ، لكن يجب على العكس أن يكون منفتحاً في الإسقاط ـ الذاتي للحاضر كالشيمة الأفقية لِلـ Praesentia ليستطيع الكائن أن يُلاقى « كموجود » (GA 24 ، ص 451) .

إن التحليل الزماناتي للكينونة بالمعنى المعاش قد سمح لأن نفهم بأن الشيمة الأفقية لِلْـ Praesentia هي التي تفرض نفسها بنفس الوقت على السلوك القصدي للدّازاين وفي اكتشاف الكائن نمطه النوعي . ونفهم بعدها لماذا لا تكوّن التخارجات في ذاتها وحدها الأساس للوجود ـ في ـ ألـ عالم : بدون الشيمات الأفقية التي يرجع الدّازاين منها قصدياً الى الكائن،فالقصدية ذاتها تظل غير مفهومة . فليس هناك إذن أي سلوك بالنسبة للكائن لا يحتوي على الكينونة ، ولا أي فهم للكينونة لا يتجذر في سلوك بالنسبة للكائن (GA 24 ، ص 466) . فالكينونة هي بالفعل الإنفتاح الأفقي المتجه بواسطة الإسقاط ـ الذاتي للتخارج حيث السلوك القصدي الذي أصبح ممكناً بواسطة التخارج يفهم ذاته إبتداء منها وحيث أن إكتشافاً محدداً للكائن يمكن أن يحدث . وإن ما يُحدِّد إذن الوجود للدّازاين بقدر ما هو مُؤَسَّس على الزماناتية هو « الوحدة المباشرة لفهم الكينونة والسلوك بالنسبة للكائن » (GA 24،ص 454) . وبالفعل فإن البنية الزماناتية هي التي تجعل هذا الكائن ممكناً والذي هو الدّازاين ـ وهو كائن دائماً « خارج » قرب الكائن الذي ليس

هو ، والذي هو بنفس الوقت يتعلق بذاته . إنه التمييز بين الكينونة والكائن ، ولأنه يكـوِّن جزء من وجـود الدَّازاين ، فهـو هنا إذن بطريقة كامنة حتى لو لم يكن معروفاً بوضوح . لأنه إذا كان «يوجد تعني نوعاً ما القول : أن يكـون بمهمة إنجاز هذا التمييز » ، فهذا يتضمن بأنها « تتزمن في تزمن الزماناتية » (24GA ، ص 454) . أي أنها ليست تمييزاً عائشاً لكنها هذه القدرة ـ المُفاضِلة (QI ، ص 101) التي تحدث على أساس من الزمـاناتيـة ، وفي نفس الوقت معها . لكن هذه القـدرة ـ المفاضِلة يجب أن تُفهم كقـدرة ـ على التَّشْبيم : ويصبح واضحاً منـذ الآن بأن ذلـك يخص ما يسميـه هيدغر في الكينونة والزمان « شيمة البنية لما هو بقدر ما هو » التي بواسطتها ينبسط الفهم بحملية ـ مضادة للكائن والذي يجد تعبيره الحَمْـلي في ألْـ « يكـون » التي تخص الـرابطة (SZ ص 360) . فالتحليل الوجداني للشيمة يمكن إذن أن ينتبه إلى واقع أن الخطاب الذي تتمفصل فيه لا يقدر أن يعيد إلى ثغرة التخارج الخاص لكن على العكس يعيد إلى الوحدة الأفقيـة للشيمات ، رأي إلى العـالم ذاتـه . ففي دروس فصل الشتـاء 1929 - 30 المكرسـة ، تحت عنوان**التصورات الأساسية للميتافيزيقـا** ، وعلى الخصـوص على السؤال عن العالم فإن هيـدغر ، بتـطويره الأطـروحة التي يكـون بموجبها الإنسان في اختلافـه مع الحيـوان « مسكين في العـالم » و « مشكِّل للعالم »(Weltbildend) مضطر لأن يضع في علاقة هـذه القدرة للتشييم أو للتشكيل المسبق التي يعـزوها كـانط للخيال ، إلىEinbildangskraft ، مـع ظاهـرة اللغة (29GA ـ 30 ، ص 483 وتابع) . ولأن التمييز إذن بين الكينونة والكائن هو دائماً بمعنى ما نكشف في كل سلوك إنساني فإنه يمكن أن يُعرف بوضوح وأن يُدرك تصورياً . فعندمـا يُفهم بصراحة فـإن هيدغـر يسمي هذا

التمييز **الإختلاف الأنطولوجي** 24 GA ، ص 454) . وبالنتيجة فعلى سلوك أساسي للدّازاين تتأسس الأنطولوجيا لأن إمكانية هذه أي الفلسفة كعلم ، تتعلق بإمكانية إنجاز بطريقة واضحة تماماً للدّازاين التمييز بين الكينونة والكائن (GA 24 ص 322) .

وبما أن العلو هو ما يجعل ممكناً موضعة الكينونة ، فإن علم الكينونة هو علمترنسندنتالي بمعنى أكثر أصالة من المعنى الكانطي لهذا الحد . وبما أنه قد ظهر بأن أفق مفهومية الكينونة ، أي أفقها الترنسندنتالي هو الزمان ، فإن علم الكينونة هو علم زماني ، حيث كل قضاياه لها ميزة ألْـVertitas temporalis، 24 GA ، ص 460) . وهذا يتضمن التراجع عن الفكرة التقليدية للإطلاقية ولأزلية الحقيقة . لأن المثالية في الموضوعانية هي التي تظهر مرتبطة بـ معنى الكينونة ، أي الكينونة كمعاش ، والتي ليست هي فقط المعنى الوحيد للكينونة الممكنة ، لكنها تفترض مسبقاً علاوة على ذلك العلو للدّازاين . إن أنطولوجية ألْـVohandenheit «رأي الأنطولوجياالتقليدية في كلّيتها ، لا تكون أبداً سوى منطقة للأنطولوجيا الزماناتية التي تتمدّد أبعد من المجال الوحيد للمعرفة الموضوعية » (25GA،ص 200) . وإننا نفهم بعدها جيداً معنى السجال الذي واجه به كاسّرير وهيدغر دَافُوسْ عام 1929 . فكاسّرير الذي يريد الإبقاء على المثال الكانطي للموضوعية ، يتهم هيدغر بالنِّسْبَوِيَّة (KM،ص 218 ـ 249) . لكن هيدغر يجيب بأن فكرة الحقيقة ذاتها الأزلية تفترض مسبقاً العلو للدّازاين ، أي الإمكانية الدّاخلية لهذا الموجود المتناهي كي يكوِّن الأفق للدوام وللحضور . وهذا يتضمن بأنه ليس هناك من فلسفة حرة خالية من كل وجهة نظر ، لأنه إذا كانت الفلسفة ليس لها مهمة إعطاء تصور

للعالم ، فإن تصوراً للعالم يُفترض أن يسبق فعل التفلسف ذاته (KM، ص 256) .. من هنا تُؤكد تاريخانية الحقيقة ، وهذا لا يقود مع ذلك أبداً إلى نِسْبَوِيَّة وإلى تاريخية ، لكنه يسمح بالعكس بتحطيم التقليد الأنطولوجي ، أي إيضاح الأصل الوجودي المختفي للتصورات الأنطولوجية ذات المدى الكوني . فالأنطولوجيا الزماناتية ليست إذن « نظرية » بالمعنى التقليدي ، حتى لو كان هيدغر يميزها كـ « علم » للكينونة ، لأن موضوعانية الكينونة التي تتطلبها ليس لها معنى الإحضار ، هي الحال في العلوم الأنْطُوقية بل معنى لتفسير للعلو (KM، ص 298) . لا يسمح للأنطولوجيا أن تكون منفلتة تماماً من جذرها الوجودي الملموس . فالأنطولوجية الزماناتية ، ولأنها لا تتكون إلاّ بارتباط مع أساسها الأنطوقي (SZ ص 436) ، تفلت من الخطر المزدوج الذي هدد دوماً الأنطولوجيا حتى الآن : إذابة كل أنطوقي في الأنطولوجيا ، كما في الهيجيلية ، أو الإفراغ الصافي والبسيط للأنطولوجيا ، كما في الهيجيلية ، أو الإفراغ الصافي والبسيط للأنطولوجيا بواسطة تفسيرات أنطوقية ، كما في الوضعية (GA 24 ، ص 466) . فهي تتصور أنها تريد بالفعل «أنطولوجيا»، فينيمينولوجية عالمية ، متحدرة من أرْمينُوطِيقا الدَّازاين التي بقدر ما هي تحليل للوجود ، قد تَثَّبتت نهاية الخيط الهادي لكل تساؤل فلسفي إلى النقطة التي ينبثق منها والتي يُعيد الإنبثاق منها من جديد (SZ ص 38 ، ص 436) .

التحول من ألْ« الحدونية » ومحاضرة عام 1962

ولأن التفلسف لا يتكوَّن أبداً من اللجوء بعيداً عن النظرية الصَّافية ، لكن على العكس هو التعرض لما يسميه هيدغر في دروسه

لعام 1931 الميزةالهجوميةلسؤال الكينونة والذي أبعد من أن يكون سؤالاً عاماً ، فهو يهاجم على العكس مباشرة الجذر ذاته للكينونة المفردة . (31GA ، ص 131) . فالإنخراط السياسي لهيدغر عام 1933 لا يمكن أن يُفهم الاّ إبتـداء من إنخـراطـه الفلسفي . وبوضعهما فقط في علاقة معْ فكرة تناهي الموجود ذاته ، وليس فقط مع الدَّازاين ، ومع مفهوم لمعنى زماناتي داخلي للحقيقة فإننا نستطيع أن نفهم هيدغر ، في خطابه للعمادة يستطيع أن يَسم جوهر العلم كـ « الموجود ـ المعروض ، كلية بدون حماية ، للمختفي وَللاّمُتـأكد، أي إلى ما هو جديد بـالسؤال » والذي يَسم «الإهمـال للإنسـان الحديث في قلب الكائن بعد موت الله (RRت ص 12). فإرادة إيصال العلوم المنفصلة إلى جوهرها الفلسفي المشـترك، أي واقع العـرض « مجدداً للعلم مبـاشرة إلى الخصوبـة وبركـة كل القـوى الدنيوية للدَّازاين الإنساني والتاريخاني» (RRت:ص 12 ـ 13)تُحيل إلى مشروع لأنطولوجية أساسية ، إلى « ميتافيزيقـا الـدَّازاين » ، التي تُنجز كأنطولوجيا زماناتية. وفي نفس الوقت مع ذلك ، فـإننا نرى الظهور في خطاب العمادة ، بواسطة قول لاشيل الذي يقول بضعف المعـرفة تجـاه الضرورة ، وفكرة مصـير يكون هـو مصـير الكينونة ذاتها وليس الدَّازاين ، والتي تنتشر كقوة الاحتجاب الثابت للكائن في مجمله (RR ت ص 9و10) . وفعلاً ففي السنوات التي ستلي حقبة العمادة ـ وبطريقة جواب فلسفي عـلى خطئـه لِـ عامي 1933 ـ 1934 ـ فـإن هيـدغـر سيـطور تحت إسم الحـدوثيـة (Ereignis) ، تصوراً جديداً للكينونة ، لا يؤخذ كأساس للكائن (لهذا السبب فابتداء من هذه الحقبـة سيستعمل بـطريقة أفضـل التعبير الخطي القديم لِـ Segn ، لكن كنشر للإضاءة ، إبتداء من

انسحاب واحتجابٌ **لا قصر له** : لأن الإنسان ليس له أبداً **الأساس** المُلقى لهذا الإنفراج ، لكنه يقف فيهوهومدينله بكينونته الخاصة ، فالدَّازاين يصبح بعدهـا يُكتب دَا ـ زاين ، وذلك لـلإشارة بهـذا التعبير الخطي الجديد بأن ألْـ « هنا » في الكينونة لا يمكن أن تُفهم كالكينونة التي ينشرها الدَّازاين الواقعي بواسطة **الإسقاط ـ الذاتي** وكمخاطبة ـ ذاتية ، لكن كمخاطبـة (Anspruch) الكينونـة ذاتها للإنسان التي تقـابله بالفكـر (entspricht) . إن **عدم ـ التـطابق التام**لكينونة الإنسان وللكينونة بما هي عليه يسمح بفهم أن نسيان الكينونة ليس بهذا القدر خطأً في التفكير الميتافيزيقي الذي يتكوّن منه « الشيء الخاص » ذاته في الكينونة المنسحبة ، أي التي تنسى نفسها **باعطائها الفرصة** للإنفراج . ولهذا فإن هيدغر يفهم منذ الآن بِـ دَا ـ زاين علاقة الكينونة بالإنسان : فالحد Verhaltnis الذي يظهر بعدها (انظر HB ت ص 81) والذي يعني عادة علاقة يجب أن يفهم جوهرياً إبتداء من التحفظ (Verhaltenheit) الذي يكوِّن النغمة الأساسية لفكرة تناظر الضًن Vor-enthaltوتُقّلص الكينونة ذاتها .

إن هذا الإنتهاء المتضمن ، الذي ليس تطابقـاً ، ولا تنسيقاً ، كأنه نسبة متعاكسة وكوكبة من الإنسان والكينونة يسميها هيـدغر الحدوثية (Ereignis) (انظر الهوية والاختلاف في QI ، ص 264 وتابع) ، وهذا الحد هو الذي أصبح مُوجِّهاً لفكرة منـذ منتصف سنـوات الثـلاثـين . وقـد نُشر فعليـاً (في آذار 1989) تحت عنوان**مساهمة في الفلسفة** (في الحُدوثية) وهي مخطوطة تزيد عـلى 500 صفحة مكتوبة بواسطة هيدغـر من عام 1930 إلى 1938 وهذا النص قد عرض بواسـطة ناشره كـأنه المؤلف الثـاني الأكبر

لهيدغر بعد**الكينونة والزمان** . وفعلياً فقد جُرِّب هنا هذا التحول الـذي قال عنـه هيـدغـر بـأنـه لم يخـترعـه وأنـه لا يتعلق بفكـرة وحدة (QIV، ص 407 ، 409). إنه الحد Ereignis الذي يُسمي العلاقة لما هو في البحث في « الكينـونة والـزمان » وفي « الـزمان والكينونة » (QIV ص 17) ، سيعتـبره هيدغـر منتسباً إلى قـرار مصـطلحي يكون خـاصته ، لكن عـلى العكس كالهبـة العظيمـة للإصطلاح التعبيري الألماني ، الـذي يشبه ألْـ **alêtheia** اليـونانيـة (QIV ، ص 188) أو كـذلـك ألْ Tao الصينيـة (QI ، ص 270) . لأنـه بالإستنـاد إليه فـاللغة لم تُـترك لتعسفيـة الإخـتراع الإنساني ، لكنها هي ذاتها النمط الأكثر خصوصية للحُدوثية ، فهي فيه الميلوديا التي تنتشر عبر قولنا المناظـر والشاكـر (US ، ت ص 255) . ولهـذا فالحـد Ereignisالذي يعني في الألمـانية الـدّارجة (الحَدَث » يجب أن يفهم إبتداء من معناه الإشتقاقي الأصلي الذي يُلحقه ليس أولاً إلىeignen وإلىeigen ، بالمعنى الحقيقي والملائم ، لكن إلى Auge ، إلى العين وإلى النظر : فهو يعني فهمه بالنظر ، النداء لذاتـه بالنـظرة ، المنا ـ سب(QI ، ص 270) . Ereigen بقدر ما هي eraugen تعني إذن الإيصال إلى المعنى المناسب بجعله مرئياً . ألْـ Ereignis بجعلهامرئياً إنتشار كينونة الإنسان في الإنفراج گ دا ـ زاين تُـوصـل الفـانـين إلى خصـوصيتهـم بجـعلهـم خَاصِّين (Vereignen) للكينونـة التي ، من جهتها هي خاصة جداً (Zugeeignet) ، أي مكرَّسة لكينونة الإنسان (QI ، ص 270 و USت ص 248) .

وما يفهمه إذن هيدغر من هذا الحد ، هي هـذه الخصوصيـة المتعاكسة للكينونة وللإنسان والتي يوصفان بها في علاقة . لكن بما

أن الحُدوثية هي هكذا علاقة العلاقات (USت . ص 256) ، فإن ما هو الأكثر خصوصية فيها ، هو عدم المناسبة لذاته ـ أل alêtheia لِ Enteignis (QIV ص 41) ، وكل ذلك مثل الرؤية لِ التي تحدث كَ hichtung ، إنفراج ، ينتمي الإحتجاب ، ألْـ lêthê ، لما هو الأكثر خصوصية فيه ، كقلبه (QIV ، ص 136) . وهذا بدقة لأن الحدوثية ليست بها بنية هوية الكينونة ، لأننا لا يمكن أن نفكر بها الاّ كَ مُرْسِل (Schickenأي كَمُعْطِي لا يُعطي الاّ عطاءه والذي يُعطي هكذا يحتفظ بذاته وينسحب (QIVص 23) ، والذي هو في ذاته Enteignis ، أي هو الأساس بدون أساس للكينونة أي هاويتها . وبعدها فإن هيدغر يقطع حقيقياً فقط مع الفكرة المطلقة التي تحكم كل تاريخ الفكرْ . لأن تناهي الموجود ، الذي هو قضية النصوص لعام 1929 (انظر مثلاً ، **ما هي الميتافيزيقيا ؟**) (QIص 69) ، هي كذلك مفكرة بالنسبة لعلو الدَّازاين حيث الكينونة هي الأفق المتناهي ، أي بالنسبة لِلْـ لا ـ تناهي لِـ إسقاط ـ ذاتي الذي ينغلق على ذاته ،وبعدها فالتناهي للحُدوثية يأتي من الحد الدَّاخلي للمصير ذاته والذي لكي يلعب دور المصير يجب أن يظل في الملجأ السحيق الخاص به (QIVص 93) . إن تناهي الحدوثية قد فُكِّر به إبتداء من تصور المِلْكِيَّة التي يريد هيدغر تمييزها عن الهوية الذاتية : المهم هو ما ينتمي إلى شيء ما ، وما يجعله يكون على ما هو عليه ، وليس لما هو في الواقع « ذاتاً » قادرة على الإستحواذ على شيء آخر . وبهذا المعنى ، فإن التصور الهيدغري لِـ Eigentum ليس له دخل مع الإمتلاك الذي هو دائماً مفهوم كالتخصص ، كما تشير إليه اللاتينيةProprius ، التي تأتي من Pro- Priuus (انظر US ، ص

28 : ملاحظة للمترجم) . هذا التصور الجديد للتناهي يتطلب ترك الفكر الترنسندنتالي و « إخضاع الأفق بما هو عليه » كما يلاحظ هيدغر على هامش كتابه **الكينونة والزمان** (ZS ، 2GA ، ص 39) . إن تصور الأفق ينكشف فعلياً على أنه غير كافٍ للتفكير في مجال الثغرة ، وفي فضاء اللعبة الذي بداخله يمكن للكائن أن يفعل ضد ذلك ، لأنه لا توجد سوى الجهة المقابلة نحونا للمفتوح التي يحيط بنا المفتوح يجب بالأحرى تسميته Gegnet ، مضاد ، بمعنى « المساحة الحرة » (Freie Weite) (QIIIص 191 وتابع) . فالمقصود إذن تماماً الخروج من انغلاق الأفق وذلك للتفكير بالفارق الخاص بالبعيد ـ الكلمة Weite بالألمانية لها نفس جذر اللاتينية Vitium حيث المعنى الأول هو فارق ـ وهذا ما يمنع فعلياً إعادة إمكانية الدَّازاين إلى الزماناتية ، كما تحاوله الفقرة 70 في **الكينونة والزمان** (QIV ، ص 46) . فالتفكير بخاصية المكان هو **الإفساح** كاستخلاص المكان الحر ، وفتح ثغرة (QIVص 201) ، فهذا ليس فعلياً ممكناً إلاّ بمنظور ألْ الحُدوثية التي تُفهم كمصير ـ Geischick . لأن Schicken تعني في البداية نظم بمعنى رتب مكاناً ـ einraumen : ولهذا فعندما يستعمل هيدغر الكلمة Geschick بخصوص الكينونة ، فهو يريد القول « بأن الكينونة تواجهنا وتضاء ، وبإضائتها ، ترتب مكان لعبة الزمان الذي يمكن للكائن أن يظهر فيه » (SG ، ت . ص 149 ـ 150) . إن ألْ hichtung الإنفراج ، يجب أن يكون هو ذاته مُفَكَّراً إبتداء من Geschick : لهذا في **الكينونة والزمان** ، كما في نصوص لاحقة (حتى في المحاضرة المعنونة **التحول** ، التي القيت عام 1949 ، لكن المنشورة في 1962 انظر(QIVص 152) فقد وضع بعلاقة مع النور (Licht والوضوح ، في **نهاية الفلسفة ومهمة الفكر** (1964) ، فقد وضع

في علاقة مع معنى آخر للفعل lichten الذي يعني ليس إضاءة ، لكن إستخلاص فضاء حراً ، إضاءة بمعنى ترتيب ثغرة (QIVص 127) . فالنور وسيطرة الرؤية كلها يخضعان للإنفتاح في ألْـ lichtumg بقدر ما هي ثغرة ، لترتيب فضاء اللعبة ، حيث حضور وغياب ، نور وظل ، المناسب واللامناسب تجرب تعاونها الضمني .

ويمكننا أن نفهم بعد ما نكون قد أدركنا الإتساع لِـ « تحوُّل الحُدوثية » بأنه عندما يُلقي هيدغر في 31 كانون ثان 1962 المحاضرة المعنونة الزمان والكينونة ، فإن نصَّها لا يمكن أبداً أن يوضع في علاقة مباشرة مع النص في **الكينونة والزمان** لعام 1927 (QIVص 11) . وإذا كان المقصود دائماً نفس السؤال ـ وهو سؤال عن وفي الكينونة وفي الزمان ، زمان و كينونة ـ فإنه لا يمكن حالياً أن يُطرح إبتداء من علو ينتسب كذلك للأفلاطونية ، لكن إبتداء من هذا المنحىحيث الميتافيزيقا بقدر ما هي أفلاطونية لا تفكر لكنها تفترض دوماً . ولأن الكينونة ليست كائناً وليست ببساطة زمانية ، وأن الزمان ليس لا زمانياً وليس ببساطة كائناً ، يمكننا القول عنهما بأنهما لا يكونان ، لكن بأن هناك كينونة وأن هناك زمان ـ بالألمانية esgibt : فهو يُعطي ، تلاعباً مجازياً يظهر مسبقاً في **الكينونة والزمان** (مثلاً SZ ، ص 212) ، لكن للدلالة على الإختلاف الأنطولوجي ، أي ما يجعل ممكناً ألْ « يكون » في الكائن ، لكن بقصد الإعادة الآن من هنا ليس إلى قدرة ـ تفاضلية ترنسندنتالية للدَّازاين ، لكن إلى إزدواجية (Zwiefalt) الكينونة ذاتها التي تنسحب لمصلحة الغاء إحتجاب الكائن (VA ت ص 89) . وما يجب إذن التفكير به ، إذا كان الزمان والكينونة هما هبة العطاء ، هو

ما في كل مرة يُعطي ، وكذلك هذا الذي يُعطي . لكن الكينونة تعني الحضور ـ Anwesen . هذا الحد في الألمانية يعني حرفياً « التقدم في الكينونة » : ما هو هكذا « حاضر » ـ Anwesend ـ ما هو مرفوع في اللا ـ إحتجاب . الكينونة بقدر ما تحمل الكائن إلى اللا ـ إحتجاب ، هي إذن ترك للإنتشار في الحضور . لكن هذا الخروج من الإحتجاب للكائن ذاته يُصبح ممكناً بواسطة « ترك » ثانية التي هي هبة انتشار للحضور ، أي الكينونة ذاتها (QIVص 18 و 69) . فالكينونة ، عندما لا تكون مُفكرٌة كأساس للكائن ، أي عندما تفكر لما هو أكثر خصوصية فهي الهبة لانتشار الحضور ، وهذه الهبة هي التي ظلت لا مُفكرّة في الْـ gar einai ، في « إنه بقول حق كينونة » لبارمنيدس . لكن هذا اللامفكٌر لا ينفتح مع ذلك على الوضوح التَّصَوٌري في فكر هيدغر ، لأن هذه الهبة هي تَوَجٌه ، أي هبة تعطي بدون « ذات » . وبقدر ما هي مصير ، فالكينونة هي إذن في ذاتها تاريخانية ، لكن تاريخ الكينونة لا يُنجز مع التفكير بالحدوثية ، أي بهذا الذي يُعطي والذي يُعطي المصير ، بالمعنى الذي يكتمل عند هيجل ـ في معرفة مطلقة ، بواسطة مماهاة الكينونة والفكر ـ ، لأن ما يهب الإنتشار للحضور لا يُمكن ذاته أن يدخل بالحضور (QIVص 87) . إن حقبات تاريخ الكينونة ليست ، كما هي عند هيجل ، حقبات من الزمان ، لكن على العكس هي السمة الأساسية لتوجيه المصير الذي يحتفظ بذاته ـ هذا المعنى الخاص للكلمة اليونانية epochê ـ حتى يكون هناك عطاء . إن هذا الجوهر الحقبي للمصير هو الذي يسمح وحده بفهم تاريخانية الفكر التي تجيب عليه (QIVص 24 ـ 25) . فمنذ 1946 ، في القول عند أناكسيماندر أن الميزة التخارجية للدّازاين كانت قد

ظهرت كمناظرة للميزة الحقبية لتاريخ الكينونة وليس أبداً كأساس له ، لأن الحقبية تميز « جوهر الزمان المفكر في الكينونة » (HW ت ص 275) ، أي هذه الصيرورة بدون ذات التي يسميها هيدغر مصيراً حيث نرى أول مُخطط لها في مقالة لهولدرلين عنوانها الصيرورة في التلاشي ـ مقالة يلمح لها هيدغر باقتضاب في دروسه لفصل الصيف لعامي 1941 ـ 1942 (SZ GA ، ص 119 وتابع) . وإذا انطلقنا فقط مما سماه نيتشه بـ « براءة » الصيرورة ، أي من مفهوم لا يرى أبداً في التاريخ التحقق الزماني للازماني فإنه يمكن التفكير بالأزلية الحقيقية : إنها ليست أبداً الدوام لدوام كائن ، لكن على العكس فهي ، لغز ، للإنسحاب ذاته الذي يُعطي ليرى في مفاجأة اللحظة ، في الومضة السريعة للمجيء الحضوري (SG ، ت ص 209) .

ماذا هناك الآن لعطاء الزمان ذاته ؟ فعندما نحدد الخاص في الزمان إبتداء من الحاضر (Gegenwart) ، فإننا نفهم عادة هذا الشيء بمعنى الآن وليس بمعنى الدخول في الحاضر (Anwesenheit) . ومع ذلك فإن الحاضر المفهوم إبتداء من الدخول في الحضور له معنى مجيء أمامنا لِيَسْكُن فيه(entgegenweilen)، لأنه في ألْ gegen لِـ Gegenwartقد قيّلت علاقة الحضور بالإنسان : فالإنسان هو هكذا الذي يُوجَّه له المجيء في الحضور . ففي الحضور المفهوم كـ Anwesen ، فإن علاقة الكينونة بالإنسان تعبر بِـ : الإنسان ليس إنساناً الاّ لأن الكينونة ذاتها تُوجَّه له بنشر الحضور وليس لأنه بفضل جوهره التخارجي فهو « المكان » للتوجه ـ الذاتي للكينونة (OIVص 29 ـ 30) . فالمستقبل لن يصبح إذن أبداً مُفكراً كمجيء الدَّازاين لذاته ، لكن

كمجيء الكينونة إلى الإنسان . ولهذا فإن هيدغر في نص لعام 1958 مكرّس لمبادىء الفكر ، يمكنه أن يقول بأن المستقبل المُفَكَّر صحيحاً هو الحَا ـ ضر (Gegenwart) ، لأنه تحت هذا الحد يُفهم ليس ما هو مُعطى في الآن المُؤقّت ، لكن ما ينتظر (Warket) ضدنا(entgegen)ما نعرضه أو ما نغلقه عليه (GD ، ت . ص 74 انظر كذلك US ، ت ص 199) . وهذا ما سماه هيدغر في 1946 الميزة الأُخْرَوِيَة للكينونة (HW ، ص 267) وهي لا تحيل أبداً إلى بُعد المستقبل ، لكن فقط إلى الحاضر الذي يفهم بهذا المعنى ، أي إلى ضرورة ما يأتي لعندنا والذي نرد عليه تاركين أن يأتي لعندنا ما هو ليس أبداً ببساطة ألْ « ماضي » لكن ألْ قد ـ كان . وهكذا فقط فإننا نستطيع إنتظار « ماضي الفجر في المستقبل الذي سيأتي » (HW ، ت ص 267) . هذا الإنتشار للحضور الذي يتعلق دوماً بالإنسان ليس إذن بالضرورة في الحاضر ، بقدر ما الحاضر يُضاد المستقبل وألْ قد ـ كان : كل Anwesen ليس Gegenwart ، لأن الغياب للقد ـ كان كغياب المستقبل ظل نمطياً للمجيء في الحضور الذي يُواجهنا . وما يكوِّن إذن خصوصية الزمان ، هو أنه في ذاته هذاالمنح على مسافة التي تعبر عنها الكلمة الألمانية Reichen ، التي تعني حرفياً مَدٌّ ، العرض بمعنى الإعطاء في حركة تمدد إلى الأمام والتي تحيل إلى فكرة قدرة ممتدة ،لسيطرةأو لِوُجْهَانِيَّة الزمان (Reichen هي من نفس جذر الكلمة اللاتينية Reg ـ التي أعطت Rex وdirigere) . إن الزمان هو ذاته إذن الوحدة لهذا العطاء المثلث على مسافة للقد ـ كان بواسطة المستقبل وبالمستقبل بواسطة ألْ قد ـ كان وهما يُنتجان الحاضر في علاقتهما المتعاكسة (QIV ، ص 31 ـ 32) . إن هيدغر يسمي فضاء الزمان (Zeitraum)الثغرة المفتوحة بواسطة العطاء بمسافة متعاكسة للمستقبل ، لِـ القد ـ كان

وللحاضر . فينتمي البُعد فعلياً للزمان ، والذي يجب أن لا يفهم دفعة واحدة بمعنى مكاني كمجال للقياس الممكن ، لكن كعطاء من القياس . لكن إذا كان في الأبعاد الثلاثة للزمان ، يشترك نمط نوعي للمجيء بالحضور فليس ممكناً إسناد هذا إلى الحاضر وحده : إن اللعبة المتعاكسة لكل من أبعاد الزمان التي بواسطتها كل واحد يُعطي الآخر وهي مُعطاة بهم ، تُؤلف بعداً رابعاً للزمان ، والذي هو في الحقيقة الأول لأن العطاء يقبع فيه على مسافة من الحضور . فهيدغر يعرض على فهمه كقرَب بالمعنى الذي يسمح بالتقارب لأبعاد الزمان حيث نمنع ونحتفظ باندماجها . إن ثغرة الإنفراج قد تأمنت هكذا مسبقاً بواسطة التمسك بما هو محفوظ لما هو ممنوع في ألْ قد ـ كان وبما هو محفوظ في المستقبل (QIV ص 34 ـ 35) . هذه السيادة للزمان تصل إلى الإنسان ، الذي ليس هو إنساناً الاّ لأنه يتماسك في بُعديته الثلاثية وهو مُعَرَّض إلى هذا العطاء الذي هو في نفس الوقت إحتفاظ .

إن المنح المصيري للكينونة والعطاء الإمتدادي للزمان يتظاهران في الإحتفاظ الحقبي للواحد وفي المنع والتحفظ للحاضر في المستقبل وألْقد ـ كان للآخر بنفس الإنكماش الذي تحمي به الحدوثية ما هو خاص بها وتحميه من خروج من الاحتجاب بدون حدود والذي يعادل مع ذلك الإحتجاب بدون حدود . وانطلاقاً إذن من ألْـ الحدوثية فإن الكينونة والزمان يتحددان بما هو فيهما من خاص ، أي في إنتمائهما المشترك . لكن ليس أكثر من الكينونة بما فيها من خصوصية ومن أساس للكائن ، فالزمان ليس ، بما فيه من خاص هو الأساس للكائن ، بالرغم من أن المصيرية التي تُعطي الكينونة تقوم على سيادة الزمان (QIVص 37) . ولهذا السبب ، كما يشير

إليه هيدغـر في بدايـةنهاية الفلسفـة ومهمة الفكـر فإن إعـادة ألّ « المحاولة » منذ 1930 ، لم تتوقف أبداً من أن تتجدد : إن إعطاء رسم أكثر إولية للتساؤل المقام بواسطة الكينونة والزمان يمكن أن يقود إلى تغيير في عنوان المهمة المقامة مع الكينونة والزمان (QIVص 112) . ولأن الكينونة المفكَّرة إبتداء من الثغرة هي حضور مصيري ولأن الثغرة المفكَّرة إبتداء من الحدوثية هي الزمان ذاته فإن مهمة الفكر سيكون لها إذن من عنوان ، بدل الكينونة والزمان Lichtung und Anwesendheit ، ثغرة وحضور ، (QIVص 139) . مـع هذا العنوان الذي يسمي اللاَّ مُفكّر في الفلسفة فقد حُدِّد العمل الخاص للفكر die sache selbst, to pragma auto ، الذي ومع ذلك فالفلسفة منذ أفلاطون لم تتوقف عن إستدعاء الفكر . ولهذا فإن ترك الفكر في نمطه الفلسفي لا يقـود أبداً هيـدغر إلى تجـاوز الميتافيزيقيا ، لكن تماماً بالأحرى إلى تملكها .

فهرست

1993 / 2 / 459

هذا الكتاب

منذ صدور كتاب فكتور فارياس هيدغر والنازية في خريف 1987، والذي كان يهدف لإظهار بأن فلسفة هيدغر لا يمكن أن تفهم إلّا بضوء انتسابه إلى الحركة الاشتراكية ـ الوطنية في عامي 1933-1934، فإن أخذ المواقف بالنسبة لهذا الموضوع قد تعددت. وقد اخترنا هنا على العكس كطرح الإشكالية التي ما فتىء هيدغر يعتبرها سؤاله الأساسي، وهي العلاقة بين الكينونة والزمان، وهمنا الوحيد هو السماح بالرجوع إلى النصوص ذاتها في غياب كل موقف أيديولوجي. ونريد أن يقدم هذا الكتاب جواباً حاسماً عن العلاقة [illegible]

[illegible]

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع